

دراسات فلسفية

مُهَدَاةٌ إِلَى رُوحِ عُمَثَانَ أُمَيِّنَ

تصدير
الدكتور إبراهيم مكيوم

١٩٧٩



٢١ شارع كامل صفيى بالفجالة
ت : ٩١٦٠٧٦ - للقاءرة

دراسات فلسفية
مهداة الى روح عثمان أمين

فهرس

تصدير د . إبراهيم إبراهيم مذكور

الفكر اليونانى

- ١ - بين النظر والعمل فى الفكر اليونانى د . أميرة حلى مطر
- ٢ - طبيعيات الرواقين مصطفى لبيب عبد الغنى

الفكر الاسلامى

- ١ - أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى د . محمد عاطف العراقى
- ٢ - العلاقة بين الفلسفة والتربية من منظور الاعتزال

د . سعيد إسماعيل على

Louis Gardet : Philosophie Arabo—Musulmane — ٣
Et philosophie Européenne
D' Aujourd, Hui

- ٤ - رمزية البسملة عند عرفاء الصوفية د . عثمان يحيى

عصر النهضة

- ١ - ليوناردو والفلاسفة د . عبد الغفار مكاوى

الفلسفة الحديثة

- ١ - جوهرية النفس الإنسانية د . محمود فهمى زيدان
- ٢ - خواطر دكانط ، فى التربية د . محمد فتحى الشنيطى

الفكر المعاصر

- ١ — هل قدمت الفينومولوجيا جديداً للعلوم الإنسانية
د . صلاح قنصوة
- ٢ — مفهوم الفن عند هيدجر
مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ٣ — مفهوم الزمان عند ماكتجارت
د . عزمى إسلام
- ٤ — المشروع الأنثروبولوجي عند سارتر
د . إمام عبد الفتاح إمام
- ٥ — سيكولوجية الحوار الداخلي
د . مصري عبد الحميد خنوره
- ٦ — من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي
د . حسن خنفي
- ٧ — Drugs and Crime
Dr.M Soneif & Al.

تصویر
الدكتور ابراهيم مذكور

تصدير

دعونا إلى هذه الدراسات منذ بضع سنين ، واستجاب لها نفر من كرام الباحثين . وكما نرجو أن تصل في حينها ، وأن تنشر في الوقت المناسب ، كي تقدم على صورة مكتملة إلى من وضعت من أجله تكريماً لبلوغه سن السبعين ، ولكن الزمن أبطأ بنا مع الأسف ، واستعجل الأجل المحتوم فقيدنا ، فرحل عنا قبل أن يرى بعينه كتابه التذكاري ، ولم يبق أمامنا إلا أن نهديه إلى روحه الكريمة . وكأنما شاء القدر أن يكون هذا الكتاب تذكارياً بأدق المعاني ، فأصبح ذكرى مختصة لرحيل أخ كريم وباحث فذ ، وفيلسوف كبير .

وقد نعمت بأخوه عثمان أمين أربعين سنة أو يزيد ، فوجدت فيه الأخ الصادق الذي لا يخدع نفسه ولا يخدع غيره . كان صادقاً في قوله ، لا يخشى في الحق لومة لائم فلا يدارى ولا يمارى ، يأبى على نفسه الملق والزلفى ، ويؤثر البعد عن ذوى النفوذ والسلطان ، وكان في وسعه أن ينال منهم ما يريد . وربما ألبّ قول الحق عليه أناساً وأثار نفوساً ، ولكنه كان سعيداً دائماً في جوانيته لأنه كان ينتصر للحقيقة .

وكان صادقاً أيضاً في عمله ، صدق في تعلمه لإبان صباه ، فبرز فيه برغم ما صادفه من ظروف قاسية ، اضطرت له لأن يتعلم صباحاً ويعمل مساءً ، لكي يكسب قوته وقوت بعض ذويه . ورعاية الأهل وصلة الرحم كانتا عنده من أقدس الواجبات .

وأذكر أنه سعى ، على كبر سنه ، إلى أن يعمل في بلاد عربي ، لكي يدبر نفقات بنيه الذين كانوا يقيمون في الخارج . ومع ذلك لم يبق إلى جانبه من ذوى

قرباه إلا شقيقته التي كانت عماده الوحيد . وما رأيته يوما شاكيا ولا باكيا ، بل كان يتحمل قدره في صبر وجلد .

وصدق في درسه إبان شبابه ، فأتسعت أمامه آفاقه ، وتعدد موارده ، فنهل منها ما وسعه ، وتزود منها براد وفير ، كان قريبا كل القرب من أستاذه مصطفى عبد الرازق ففتح أمامه أبواب الثقافة الإسلامية قديمها وحديثها ، وربطه بهمد عبده ربطا وثيقا وسافر إلى فرنسا في بعثة طال أمدتها ، فجمع بين ثقافة الشرق وثقافة الغرب . وتوثقت صلته بشيوخ فلاسفة السربون حين ذاك ، أمثال لاند وبريه الذين أفاد منهما بمخاضة منهجا وموضوعا ، وأشهد ، وقد عشت معه في باريس نحو ثلاث سنوات ، أني لم أره إلا مكبا على موضوع يحلله ويحققه أو مفتشا في المكتبات العامة عن مرجع ينقصه ، وقد عاد من بعثته في باريس بثروة طائلة في الفن والأدب والعلم والفلسفة ، وجهد ما وسعه في أن يغذيها وينميها باطراد .

وما أن عاد إلى وطنه حتى قام بالتدريس في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وأشع منها على كليات وجامعات أخرى شرقا وغربا . وهنا أخيرا صدق في إستاذه كل الصديق فأعطى وأجزل العطاء أعطى من نفسه ووقته ، من نصحه وتوجيهه ، من علمه ومسلكه ، من نقده وحكمه . درس وحاضر ، كتب وألف ، وأشرف على إعداد رسائل للماجستير والدكتوراه .

وقد اشتركت معه في مناقشة كثير منها ، ولم كانت شركته محبة ، وأحاديثه شائقة ملأى بالملاحظات الأخاذة ، والاعتراضات المفحمة . واستطاع بذلك كله أن يكون أجيالا دانت له بالولاء والعرفان .

وعثمان أمين باحث دقيق وعميق ، تعددت أهدافه ، وتنوعت مرامييه . ألف وترجم وشرح وحقق ، وأتاح لقرائه أن يقرأوه في العربية أو الفرنسية أو الإنجليزية . وله قراء كثيرون يأثسون إلى بيانه ، ويعجبون بوضوح

أفكاره ، ويتذوقون جمال تنسيقه وتبويبه . يتابعون مؤلفاته بانتظام ، وكثيرا ما نفذت طبعتها الأولى على عجل ، وأعيد طبعها غير مرة في تنقيح وتهذيب . ألف في العلم والفلسفة ، وكتب في الأدب واللغة ، وسنقف بعد قليل عند عثمان أمين الفيلاسوف . ترجم كتباً مختصرة وأخرى مطولة ، وفي مقدمتها « التأملات ، الديكارت ، ود فلسفة كانط ، لا ميل بوترو . والكتاب الأول نصوص ما كان أروح المكتبة العربية إليها ، وقد اضطلع بترجمته استجابة لرغبة أستاذه مصطفى عبد الرازق ، وقضى فيها سنين طويلة . وعول في هذه الترجمة على الأصل اللاتيني ، وأقدم ترجمة فرنسية له ، وبعض التراجم الإنجليزية الحديثة . ولم يقنع بالترجمة الصادقة الآمنة ، بل أضاف إليها شرحاً وتبويهاً أعاناً على وضوحها وجلالها — وأصبحت « التأملات ، من المراجع الكلاسيكية في اللغة العربية ، شأنها في اللغات الأوروبية الكبرى .

والكتاب الثاني دراسة واعية لفلسفة كانط في جانبيها الميتافيزيقي والأخلاقي ، وهي سلسلة محاضرات ألقاها أميل بوترو في العقد الأخير من القرن الماضي على تلاميذه بالسربون ، ولم تنشر إلا عام ١٩٢٦ بعد وفاة صاحبها بخمس سنوات ، وبتصدير الأستاذ جيلسون المؤرخ الأول بين المعاصرين لفلسفة القرون الوسطى . وبوترو فيلسوف أصيل ومؤرخ دقيق ، عرض لفلسفة كانط عرضاً نزيهاً ، ورد عنها جميع النأويلات المحرفة التي ذهبت بها طرائق شتى ، ولعل هذا الكتاب من أصدق ما كتب حتى الآن بالفرنسية عن فلسفة كانط ، وإن كانت أصالة بوترو قد مكنته من أن يحدد موقفه منها . وعنى عثمان أمين بترجمة هذا الكتاب منذ زمن طويل ، ولقى عنتاً في إخراجه إلى حد أنه اضطر إلى إعادة طبعه ، كي يراه الناس في صورة لائقة — وقدم بترجمته لقراء العربية ذخيرة من ذخائر الدرس الفلسفي .

وليس الترجمة بأهون من التحقيق ، وقد اضطلع به عثمان أمين منذ عهد مبكر ، وأخرج نصين عربيين فلسفيين هامين ، وهما : « إحصاء العلوم للفارابي ،

وتلخيص ما بعد الطبيعة « لابن رشد » . وقد أخرج « الإحصاء » ، على عجل لأول مرة عام ١٩٣١ م ، قبل سفره إلى فرنسا تلبية مرة أخرى لرغبة أستاذه مصطفى عبد الرزاق . ثم عاد إليه عام ١٩٤٨ بعد أن توفر لديه أغلب وسائل التحقيق والدرس المقارن ، من مخطوطات عربية وترجمة لاتينية ، وأخرجه هذه المرة في صورة أتم وأكمل . وقدم له بمقدمة طويلة بين فيها هدف الكتاب ، وأهميته وأثره في الفكر المتوسط والحديث والمعاصر — ولم يفته أن يعرف بالفارابي ، وأن يشير إلى أهم آرائه — ومنهجه في التحقيق دقيق ومكتمل ، عول فيه على ستة أصول ، وأفاد منها ما وسعه وفي عام ١٩٦٨ أخرج الطبعة الثالثة دون إضافة تذكر ، وأصبح تحقيقه مرجعا يعول عليه . ولم يعن بكتاب « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد عنايته بكتاب « الإحصاء » ، وإن كان قدم به عنواناً ملحوظاً للدارسين والباحثين الذين لا يزالون يفتقدون كثيراً من الأصول العربية لمؤلفات فيلسوف الأندلس الكبير .

وفيما قدمنا خير شاهد على دقة عثمان أمين وأصالته في درسه وبحثه ، يجمع بين المنهج التاريخي والمنهج المقارن ، فيستوعب المراجع والمصادر في تأليفه وتحقيقه ، ويدرسها في تأكيد ورؤية ، في فهم ودقة . ويوازن بين الآراء المختلفة ويمحررها ، ويقابل بين النصوص ليتخير أدقها وأضبطها ، وله في ذلك كله موقف خاص ورأى شخصي ولم يتعجل النشر قط ، ولم يسارع في إخراج ما يريد إخراج ، وقد يبقى البحث بين يديه عدة سنين ، ومع هذا خلف لنا ثروة يعتد بها . وبرغم قراءاته المستفيضة وإطلاعه الواسع فإنه حين يؤلف ويكتب إنما يعبر عن نفسه ويقدم ثمار جهوده ، وما من مؤلف من مؤلفاته إلا ويحمل طابعه الخاص ويعبر عن شخصيته .

* * *

وعثمان أمين قبل كل شيء فيلسوف ومؤرخ فلسفة ، أرخ لفلسفة قدامى ومحدثين ومعاصرين ويكفي أن أشير بين القدامى إلى دراسة القيمة عن « الفلسفة

الرواقية ، وقد عني بهذه الفلاسفة وهو لا يزال طالبا بالسربون ، وتردد من أجلها على دور الكتب الباريسية الهامة ، كالمكتبة الأهلية و « مكتبة السربون » ، و « مكتبة سان جنفيسف » . وبقى يروى فيها زمنا طويلا . وبسط في دراسته العناصر الرئيسية لفلسفة الرواق ، وتحقب ما خلفته تلك الفلسفة من آثار عميقة في المذاهب والمعتقدات الإنسانية مدى قرون .

وأخرج الطبعة الأولى لدراسته هذه عام ١٩٤٤ ، فزود المكتبة العربية بزيادة كبيرة وكانت من قبل فقيرة فقرا مدقعا في هذا الجانب ، ولا أدل على ذلك من أن هذا الكتاب أعيد طبعه مرتين فيما بين عامي ٤٤ ، ٧١ . وإذا ما أقيس بمقياس الدراسات المتخصصة التي عاجلت الفكر الرواقى فى اللغات الأوربية الكبرى طوال نصف القرن الأخير ، وجدنا أنه جدير بأن يوضع فى مصاف أهمها .

أما الفلسفة الحديثة فى ميدانه الأصيل وبمجال تخصصه الأول ، عاش معها أربعين سنة أو يزيد وعرض لكثيرين من رجالها ، وعنى خاصة بزعميها الكبيرين ديكارت وكانط . وعثمان أمين ديكارتى فى منطقته ومنهجه ، فى حكمه وتقديره ، فى عقلانيته ومثاليته . أخرج لنا عام ١٩٤٢ كتابا عن « ديكارت » ، استقبله القراء والنقاد بحماس شديد ، إلى حد أن طبعته الأولى نفذت كلها فى شهور قلائل وقد أعاد طبعه عام ١٩٤٥ بعد استكمال وتنقيح ، وتوالت إعادة الطبع حتى وصلنا إلى الطبعة السادسة ومع كل طبعة تهذيب وتوضيح . والكتاب حقا درس دقيق لسيرة ديكارت ، ومنهجه وفلسفته وأثره . ومنذ ثلاثين سنة رشح لجائزة من الجوائز السامية ، ولم ينلها مع الأسف ، وبكيفية تقدير القراء والباحثين ومن أبرز ما عالجته مؤلفه أنه ربط ديكارت بعصره ومشاكله ، وبين أن هذه المشاكل هى التى قادته إلى ثورة فلسفية ، عدّها الأب الحقيقى للفلاسفة الحديثة . ومن الخطأ أن يعزل الفيلسوف عن عالمه ، ويظن أنه يعيش فى برج عاجى . إنه يعيش قطعا فى عالمه . وإن خلق فوقه ، رغبة فى أن يتدارك نقصا أو أن يسد حاجه .

وهكذا كان عثمان أمين في «جوانيته» ، وذلك هو مذهبه الذي نادى به .
ولقد كان فعلا «جوانيا» في مسلكه ، يعيش معظم وقته مع أفكاره ، ويسعد
السعادة كلها حين يأوى إلى مكنبته وكأنما كان يوصى أهله ألا يزعجوه في تلك
الخلوة المحببة . والجوانية هي القوة الحقيقية في العالم ، هي قوة الروح . وليست
السيادة أن تسيطر على ما يحيط بنا ، بل السيادة الحققة أن تسيطر على أنفسنا والازمة
التي نعمانها البشرية اليوم في رأيه إنما ترجع إلى عدم الانسجام بين الروح والبدن
بين القلب والعقل . والحياة الانسانية الفاضلة هي تلك التي تأتلف فيها الداخل
والخارج ، الأبدى والآني ، الغيبى والحاضر . ولا تطالب الجوانية الانسان بأن
يجعل المادة روحا ، وإنما تطالب منه أن يتعامل على البواعث المادية ، وأن يسيطر
على شهواته . والجوانية على هذا مرادفة للحرية ، لأنها في حقيقتها وعى يصاحبه
فهم ، ولا يجد المرء الحرية إلا في نفسه التي بين جنبيه فهي التي تمكنه من الحكم
في طلاقة ، ومن الاختيار في نزاهة ، وفي وسعه إن صفت نفسه أن يقبل
أو يرفض ، أو أن يتوقف عن اطلاق أى حكم .

أما انطلاق الجسد ، وإشباع الشهوات والثروات ، ووفرة المال ، وذبوع
الهوى فكل تلك حريات كاذبة . ولا نظن أن أحدا يختلف مع عثمان في أن
البشرية تشكو اليوم فقرا مدقعا في حياتها الروحية ، وتلك إحدى محنها
الكبرى ، بل لعلها أصل لكثير من المحن الأخرى :

* * *

هذا هو عثمان أمين في بعض جوانبه ، وله جوانب أخرى لن يغفلها
عشاق الحقيقة وطلابها وإذا كان قد رحل عنا بحمده ، فإن روحه ستترعرع
علينا دون انقطاع ، وستبقى آثاره خالدة لدى الدارسين والباحثين .

ابراهيم مدكور

الفكر اليوناني

الفلسفة

بين النظر والعمل في الفكر اليونانى

د . اميرة حلمى مطر

إن النظر والعمل وجهان لعملية واحدة يسمى بها الانسان لاكتشاف المجهول غير ان هناك قسمة مصطنعة سادت الفكر البشرى منذ العصر اليونانى وعلى طول المدى فصلت الفكر Logos عن التطبيق أو العمل Praxis .

وحيث أن النشاط النظرى يشمل العلم والفلسفة في حين أن التطبيق أو العمل والتكنولوجيا ينتميان إلى نشاط أدنى فقد ساد الفلسفة منذ نشأتها عند اليونان هذا التفسير الذى يقرها من النشاط النظرى أو (العلمى) . ولقد كانت الفلسفة قديما وحتى ديكارت هى أم العلوم وبناء على ذلك شبه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الطبيعة وفروعها الميكانيكا والطب والاخلاق .

وظلت الفلسفة من ديكارت إلى كانط نظرا تأمليا يكتفى بالتفسير إلى أن ظهرت الثورة على هذا الاتجاه النظرى التأملى في القرن التاسع عشر خاصة مع فشته ونبشته والوجوديين . ويرز النداء الذى يرى أن العمل ليس أقل من المعرفة النظرية . فد يكارت كان معنيا بالآنا أفكر وحده ولم يكن داعيا للآنا أفعل .

إن ما رآه فيشته مثلا من نقد للاتجاه النظرى عند ديكارت هو إمتداد فلسفته إلى الآنا الفاعله ففي فلسفته السياسية أثار الشباب الألماني بندااته للأمة الألمانية ورأى أن وراء الآنا أفكر توجد ذات أخرى تقوم بهذا الفعل . (هذا هو بدء الاكتشاف الذى ساد بعد ذلك مع هسرل في الفينومولوجيا) .

وقد يكون من السهل علينا الاعتراف بهذا الطابع النظرى للفلسفة طالما كانت الفلسفة هى والعلم شيئاً واحداً، ولكننا نلاحظ أن الفلسفة سارت فى طريق التنازل عن أرضها لعلم، فعلى مر التاريخ إستقلت العلوم تدريجياً عن الفلسفة فاستقلت الرياضيات والهندسة مع إقليدس حوالى عام ٣٠٠ ق. م. والميكانيكا مع أرشيميدس ٢٥٠ ق. م. ثم الفيزياء مع جاليليو والكيمياء مع لافوازييه فى القرن الثامن عشر وعلم الحياة فى القرن التاسع عشر ثم العلوم الإنسانية التى بدأت تتخذ هذا الاتجاه فاستقل علم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ والاقتصاد .. الخ وبناء على ما سبق يمكن أن يظهر هذا السؤال، وهو هل سوف يأتى يوم يتطلع العلم فيه الفلسفة بعد أن كانت الفلسفة هى التى تتضمنه فى الماضى؟

ولو أننا رجعنا إلى فلسفة أوجست كونت والوضعية صوما فسوف نجد أنه ليس هناك سوى منهج واحد للمعرفة الإنسانية ألا وهو المنهج العلمى ذلك أن الإنسانية بعد أن ظلت قروناً طويلة تعتمد على التفسير الأسطورى والدينى إنتقلت بعد ذلك إلى التفسير بالقوى المجردة أو الميتافيزيقا، أما العصر الحديث فليس أمامه سوى المعرفة العلمية .

غير أنه يمكن أن نلاحظ أنه قد بقى للفلسفة حتى اليوم موضوع مشترك على مدى العصور كلها يمكن أن نرجع تاريخ العناية به إلى العصر اليونانى الذى ناقشه على مستويات مختلفة حين ناقش شروط المعرفة اليقينية والمعرفة الوهمية وتساءل هل يمكن للعقل أن يعرف وما هى وسائله فى المعرفة وكيف نفرق بين الصواب أو الخطأ، فبمعنى ما يمكن أن نقول إن الفلسفة لم تعد اليوم تنصرف إلى دراسة العالم وتفسيره لأنها تركت هذه المهمة للعلوم المختلفة . إنها بعجالة أخرى ليست معرفة بالعالم بل هى تفكير فى هذه المعرفة بالعالم أو هى معرفة بالمعرفة.

وكما تبحث الفلسفة فى قيمة المعرفة وطبيعة الحقيقة التى تهدف المعرفة إليها

فإنها تبحث أيضا في قيم السلوك الانساني في النشاط الفنى فتكوّن مع نظرية المعرفة ما يعرف بالاكسيولوجيا أو دراسة القيم ، وقد تتصل الاكسيولوجيا بدراسة الوجود ومعناه في الوعي الانساني فتكون ما يعرف بالميتافيزيقا .

كذلك نرى أن الفلسفة كما ولدت العلم فإن العلم بدوره يولد الفلسفة إن أراد أن يعرف حقيقته وقيمه .

من جهة أخرى يبين لنا البحث في علاقة الفلسفة بالعلم أن العلم قد يخدم ضايات فلسفية أو أخلاقية أو دينية وبذلك يستخدم العلم في كثير من الأحيان في صراعات أيديولوجية وفلسفية .

فمن قبيل هذا التوظيف الفلسفي للعلم مثلا القول بأن نظرية النسبية تنتهى الى تأكيد الفلسفة المثالية لأنها تهدم أسس الاتجاه المادى . أما التأويل التالى لنظرية النسبية فيتضح من التفسير الذى يتلخص في القول بأن العلماء قد وجدوا أنه من الأفضل أن يستخدموا فكرة المكان المتصل ذى الأبعاد الأربعة لصياغة قوانينهم الطبيعية بدلا من فكرة المكان التقليدي ذى الأبعاد الثلاثة ، ولما كان استبعاد فكرة المكان المستمد من الخبرة الحسية العادية وادخال فكرة المكان المتصل بالزمان ينتهى الى أن تفهم المادة فهما مختلفا يوحى بأنها أقرب الى الطاقة الامادية فقد استمدت الفلسفة المثالية من هذه النظرية العلمية دعامة لتأكيد نظريتها الروحية ووجد هذا التفسير المثالى الروحاني تطبيقات في الحياة اليومية لا تمت للعلم بصلة حين إنتشر في أمريكا مثلا مذهب العلم المسيحى Christian Science الذى اعتنق نظرية طبية أساسها أن العلاج لا يجب أن ينحصر في التأثير على الجسم الانسان ذى الأبعاد الثلاثة بل بالتأثير على البعد الرابع الروحاني بواسطة التأمل والصلاة . على هذا الأساس ظهر توظيف أخلاقى ودينى لنظرية علمية هي نظرية النسبية .

ومن هنا يتضح لنا لم يرفض كثير من المفكرين هذه التفسيرات الفلسفية والأخلاقية للنظريات العلمية ذلك لأن الاستعمال الوحيد المشروع لنظرياتهم إنما يتلخص في الاستعمال التكنولوجي ، أى لا ينبغي التورط في تفسيرات أيديولوجية وإنما غاية نظرياتهم العلمية تنحصر في التطبيق العملي والتحكم في الطبيعة والسيطرة عليها لفائدة الانسان وتلبية حاجاته .

ولو أننا اتخذنا مثلاً لهذا التوظيف الفلسفي للنظريات العلمية من واقع تاريخ الفلسفة لوجدنا أن هذا التأويل الأخلاقي والديني لا يقتصر على القرن العشرين وإنما يظهر بوضوح في القرن السابع عشر بالنسبة لنظرية جاليليو واعتناقه لنظرية كوبرنيكوس التي تتلخص في أن الأرض هي التي تدور حول الشمس شأنها شأن سائر الكواكب الأخرى .

وكان من نتيجة هذا ما هو معروف من ثورة الكنيسة الكاثوليكية عليه ومقاومتها لهذه النظرية التي ترد الأرض إلى زمرة الاجرام الأخرى وتسلبها قيمتها الخاصة ومقامها الأعلى من بين مخلوقات الكون . وقد وصل الأمر بـكرادلة الكنيسة أن أخذوا يرسلون الخطابات الى جاليليو ينصحونه فيها بالألا يصف هذه النظرية بأنها نظرية يقينية لا تحتل الشك ، وإنما هي مجرد فرض لتفسير بعض حركات الكواكب غير المنتظمة ، ومن هذا القبيل رسالة الكاردينال بلارميني لجاليليو سنة ١٦١٥ يقول فيها لشخص وسيط بينه وبين جاليليو : سوف تكونون في جانب الأمان لو قدمتم نظريتكم هذه على أنها مجرد فرض وليس على أنها حقيقة واقعة . على هذا النحو اصطلح التأويل العلمى بالتأويل الديني ، وفي الوقت الذي فسرت النظرية حركة الاجرام السماوية الا أنها عدت في رأى رجال العصور الوسطى أسوأ من نظرية بطليموس التي تذهب الى أن الأرض ثابتة وأنها في مركز الكون .

أما لو حاولنا تبين هذا الاتجاه الذى يخضع العلم للتفسيرات الميتافيزيقية عند اليونان فلن نجد خيرا عما أورده أفلاطون فى الجمهورية . فقد أراد أفلاطون أن يقدم نموذجا للمدينة الفاضلة ووضع برنامجا لتربية الحكم وأدخل ضمن هذا البرنامج دراسة الفلك وأصر على ضرورة تعليمه لحكم هذه المدينة. وفى سياق الحوار يقول أحد المتكلمين فى الجمهورية إنه لا بد من دراسة الفلك لأهميته بالنسبة لفنون الملاحة والزراعة ، أى أن المتكلم كان يعنى هنا أن معرفة نظريات الفلك تفيد فى التطبيق العملى وأن قيمتها تستمد من الاستعمال التكنولوجى الذى يعود على الإنسان فى النهاية بالفائدة العملية . لكن كان رد سقراط الذى يمثل رأى أفلاطون على هذا التفسير هو أن الحاكم ليس بحاجة الى معرفة الملاحة والزراعة بل غاية من دراسة الفلك هى أن يدرك حركة الاجرام السماوية ويتأمل انتظام هذه الحركة ؛ اذا لما كانت هذه الاجرام السماوية مختلفة فى طبيعتها عن طبيعة الاجرام الارضية لأنها من عنصر أفضل وحركتها الدائرية أكثر انتظاما فانها تكون أنسب الاشياء لتوجيه عقول حكام المستقبل وفلاسفة المدينة الى معرفة العالم المثالى وتوجيه عقولهم الى تأمله . وهذا هو بالضبط وعلى وجه الدقة ما يريده أفلاطون من علم الفلك وليست التطبيقات التكنولوجية لهذا العلم .

وإذا كان أفلاطون قد أشاد بالرياضيات الى حد جعل الاكاديمية من أعظم المدارس التى دفعت بالعلوم الرياضية الى التقدم ، الا أن دراسة الرياضيات لم تكن غايتها عند أفلاطون الاستخدام العملى لحل مشكلات الحياة اليومية ولا تعنى بالتطبيقات التكنولوجية التى تفيد الصناعة ، وإنما كانت تهدف الى التمرين على الجدل أو معرفة المثل شأن علم الفلك .

لذلك فقد كان التأمل عنده هو الغاية من العلم وليس التطبيق أو العمل . ويظهر هذا الاتجاه واضحا عند اتباعه من الفلاسفة النظريين اليونان وعلى رأسهم أرسطو وأفلاطون .

فالفلسفة وهى العلم اليقين عندهم سواء فى ذلك أفلاطون وأرسطو وأفلاطون وهى تأمل الوجود ومبادئه — أو النظر إلى عالم المثل كما يقول أفلاطون أو العلل الأولى للوجود كما يقول أرسطو .

ولكن هذا الموقف النظرى الباملى قد نظر إليه اليوم على أنه إبتعاد عن المشاركة فى الخبرة الشاملة للإنسان لأنها تجعل الفيلسوف مشاهدا كمشاهدى المسرح ، إذا الأصل اللغوى لكلمة المسرح فى اللغات الأوربية Theater هل فعل Theorein أى النظر والمشاركة فى اليونانية .

وإذا كان العصر الحديث يكشف عن ردة بل ثورة على هذا الموقف النظرى وأن هذا الاتجاه لم يكن هو الاتجاه الذى ساد الفلسفة اليونانية دائماً . فالمرحلة السابقة على سقراط والسفسطائيين كانت فى رأى كثير من الفلاسفة وبخاصة الوجوديين وعلى رأسهم مارتن هيدجر مشاركة ونهجاً فى الحياة ولم تكن معرفة نظرية ومن ثم فقد انتهى هيدجر فى تفسيره لهذه الفلسفة اليونانية المبكرة إلى تفضيل تعريف هرقليطس للفلسفة على أنها إستجابة للغوس^(١) وتجناس وتناغم معه أو على أنها حوار بين الذات والوجود وليست محاولة لتعريف الوجود وتصنيفه كما أراد أرسطو ، أى لم تكن مجرد نظر وتأمل بل موقف وخبرة حيائية ، وقد ترتب على ذلك أن فسر هيدجر الحقيقة بأنها إنكشاف « aletheia » أنها إنكشاف للوجود وليست مجرد مشاهدة للصور تترى أمام العقل النظرى ، ينتهى إلى اعتبار الذات محايدة لا مشاركة .

ومن ثم فإن حياد الذات سواء فى الفلسفة أو فى العلم أمر يلغى الاهتمام الذاتى بالوجود . وقد كان هذا الحياد هو مطلب الفلسفة النظرية عند أفلاطون وأرسطو وأفلاطون وهو المعبر عن روح الحضارة الكلاسيكية اليونانية وهو أيضاً الجانب الذى ساد الفلسفة على مر العصور وجعل منها حياة تأمل ونظر مجرد .

(١) انظر: مارتن هيدجر: ما الفلسفة- ما الميتافيزيقا- ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب

ومن الواضح أن أرسطو قد زيف روح الفلسفة السابقة على سقراط حين صور فلاسفة هذه المرحلة على أنهم فلاسفة نظر وتأمل فابتعد كثيراً عن روحهم التي تجمع بين النظر والعمل وتظهر وحدة اللوغوس Logos . والبراكسيس Praxis على نحو ماسوف يظهر في تحليلنا لنظريات المعرفة عند فلاسفة اليونان.

وحدة اللوغوس والبراكسيس

في بدء الفلسفة اليونانية

إن منهج التفكير العلمي واحترام التجربة والتطبيق العملي لم يكن بعيداً عن اليونان منذ فجر فلسفتهم الطبيعية ويمكن أن نتبع هذا المنهج عند بعض الأطباء والحرفيين والفلاسفة السابقين على سقراط . غير أن أهم أسباب توقف هذا الاتجاه وتحول الفلسفة إلى التأمل النظري إنما يرجع إلى تطور المجتمع اليوناني إلى امبراطورية كبيرة تميزت فيها الطبقات بحيث زادت الهوة بين الطبقة التي تتمن العمل اليدوي والطبقة الممتازة التي توفر لها الفراغ وتهيأت لها بالتالي القدرة على الدراسة والعلم . يتضح هذا من مجرد أن تأمل المعاني المترادفة لكلمة « سنخولي » اليونانية التي استعملها أفلاطون عند شرحه تسارة بمعنى الفراغ والدراسة وتارة بمعنى الهواية^(١) .

كذلك يقول أرسطو عند شرحه لمعنى المعرفة العلمية ، أنه في العصور الأولى من الحضارة كان أول من توصل إلى المعرفة العلمية (الفن art) هو الذي نال إعجاب الناس واحترامهم ، ثم تتابع اكتشاف الفنون ، فنها ما ينبغي تحقيق اللذة — لذة المعرفة والتأمل وهي أرفع من الفنون العملية . وقط ظهر هذا النوع من الفنون عند قدماء المصريين عندما توفر الفراغ لطبقة الكهنة^(٢) .

(١) انظر أفلاطون محاوره فايدروس .

(٢) انظر أرسطو كتاب الميتافيزيقا — مقالة الألف الكبرى .

ويذهب أفلاطون إلى نفس هذه الفكرة عندما ينسب نشأة علوم العدد والحساب والهندسة والفلك إلى المصريين^(١) .

وليس أدل على التفرقة بين النظر والعمل من هذا النص الذى ذكره المؤرخ اليونانى كسينوفون ووضح فيه ترفع المواطنين الأحرار عن الأعمال اليدوية واختصاص طبقة العبيد بهذه الأعمال يقول :

« إن الفنون الآلية (اليدوية) لها طابع خاص ، وهى غير محترمة فى بلادنا ذلك لأن هذه الفنون تفسد أجساد الذين يعملون بها لأنها تضطرهم إلى حياة راكدة ، وفى بعض الأحيان يعضون النهار كله بجانب النار ، وهذا الفساد الفيزيقي الجسماني يمتد إلى النفوس ، وأكثر من ذلك فإن العمال فى هذه الصناعات ليس لديهم الوقت الكافى للقيام بمهام المواطنين وواجبات الصداقة ، لذلك ينظر إليهم على أنهم لا يصلحون كمواطنين مخلعين وفى بعض المدن الحربية لا يسمع للمواطنين بمزاولة المهن اليدوية » .

وينسب لفيثاغورس هذا التشبيه الذى يؤكد هذه التفرقة إذ كان يشبه الناس بجمهور الألعاب الرياضية بعضهم يحضر ليلاعب وبعضهم يحضر للتجارة والربح أما البعض الآخر فيسكنفون بالنظر وهؤلاء فقط هم الحكماء .

ورغم هذا الاتجاه العام للتفرقة بين النظر والعمل فى الحضارة اليونانية إلا أن كثيراً من الفلاسفة لم يأنفوا من القيام بالتجارب العلمية والتطبيق العملى لمكتشفاتهم العلمية ، فالنظر والعمل لم ينفصلا — بادئ الأمر وهو أمر يتأكد وضوحه على ضوء تاريخ حياتهم الفكرية . فبعد الاكتشافات الاثرية التى تمت بالنسبة لمنطقة الشرق الأوسط عام ١٩١٨ أصبح مؤكداً أن اليونان لم ينشئوا

(١) أفلاطون ، فايدروس .

حضارتهم أو فلسفتهم من فراغ وإنما نقلوا الكثير من الشرقيين: مصريين وفينيقيين وبابليين ، وأهم ما نقلوه هو الصناعات والخبرات العملية كما تأثروا أيضا بالافكار الدينية فكان الإنتاج ثمرة العمل من ناحية وكانت الافكار هي ثمرة الدين من ناحية أخرى .

وبخلاصة القول أنه لا يمكن أن تتصور نشأة الفلسفة والعلم عند اليونان على نحو ما نشأت اثينا كاملة الإهاب شاكية السلاح من رأس أيها زيوس الاولمبي وإنما استقت هذه العبقريّة عن حضارات الحيثيين والليديين والفينيقيين وكريت وبابل ومصر بل أبعد من ذلك : من سومر .

غير أنهم استطاعوا أن يستخرجوا من الخبرة العملية التي نقلوها عن الشرقيين النظريات العلمية فكانوا في هذا أول من تنبه إلى أن العلم شيء مختلف عن الخبرة العملية وأنه يكون دائما في القانون العام المفسر للمشاهدات الجزئية وهذا هو ما ذهب إليه أرسطو في مقالة الالف الكبرى من كتاب الميتافيزيقا يقول :

« ينشأ الفن عندما نكون حكا عاما مستمدا من الخبرة وينطبق على الحالات الفردية المشاهدة فمثلا الحكم بأن دواء معين قد شفى كالياس عندما مريض بمرض معين ، وأن هذا الدواء قد شفى سقراط أيضا عندما مريض بهذا المرض وأنه شفى أيضا عدداً من الناس مثل هذه المعرفة ترجع إلى الخبرة *experience* أما الحكم بأن هذا الدواء يشفى هذا المرض بشكل عام فإنما هو حكم يستند إلى الفن .

وبالنسبة للحياة العملية لا يوجد فرق كبير بين الخبرة والفن بل قد يحدث أحيانا أن يتفوق أصحاب الخبرة على من يكتفون بمعرفة القانون العام ، ومرجع ذلك إلى أن الخبرة تتعلق بالمفردات أما الفن فيتعلق بالسكريات *universals* غير أن الإنتاج والعمل يتطلب المعرفة بالجزئيات فالطبيب مثلا لا يشفى

الإنسان بوجه عام بل يشفى كالياس وسقراط ، والذي يكفى بمعرفة الفكرة أو القانون العام دون الخبرة فإنه يخطئ. لأن الذى يتطلب العلاج هو الفرد المحسوس .

غير أننا نعتبر العلم أقرب إلى الفن وليس إلى الخبرة وأن الذين لديهم الفن يتصفون بالحكمة ، والحق أن ذوى الخبرة يعلمون أن شيئاً ما موجود to oti ولكنهم يجهلون السبب Sioti في وجوده ، أى أن الأولين يقررون الوجود أما الآخرون فيفسرونه .

وواضح من هذا النص مدى وضوح الفرق بين الخبرة العملية والعلم النظرى ولكن أرسطو يؤكد ارتباطهما عند أول فلاسفة اليونان وحكائهم وهو هذا متأثر كل التأثير بذلك العلم التجريبي الذى كان لأسرته فيه تراث كبير وهو علم الطب الذى لا يمكن أن يستغنى عن الخبرة والممارسة والتجريب وكان هذا الطابع واضحاً عند أكثر السابقين على سقراط ، فطاليس نفسه الذى وصفه أفلاطون في محاوره ثياتيتوس^(١) بأنه لشدة تعلقه بالنظر العقلى وقع فى بشر وهو سائر فى الطريق يتأمل السماء وضحكت منه الفتاة لأنه لا يرى ما تحت قدميه هو نفسه الذى وصفه أفلاطون في محاوره الجمهورية^(٢) بأنه خبير فى الصناعات . وهو أيضاً الذى استطاع أن يستغل معرفته بالفلك فيتنبأ بوفرة محصول الزيتون ويحتسب المعاصر لسته من السنين ويكون من هذا ثروة طائلة^(٣) .

وبالإضافة إلى هذه النزعة العلمية اتصف فسكر اليونان بالاتجاه الدينى

(١) أفلاطون محاوره ثياتيتوس ١٧٤ .

(٢) أفلاطون محاوره الجمهورية الكتاب العاشر ٦٠٠ .

(٣) أرسطو السياسة أ ، ١١ ، ١٢٥٩ .

وساد نظرتهم إلى السكون والحياة بل ساد أساطيرهم الدينية نفسها اتجاه إنسانى دنيوى . يذكر هيرودوت (١) أن هوميروس وهيزيود هما اللذان قدما لليونان آلهتهم وحددا لها صفاتها وأعمالها وسميها بأسمائها . وهذا بالفعل هو ما قد حدث لأن هذين الشاعرين لم يكن لهما أى صفة كهنوتية ولم يكونا نبيين وإنما قدما صورة مذبذبة منقحة لحياة آلهة الأولمب وهى صورة تعكس نفس المجتمع الطبقي الاقطاعى الذى كان هذان الشاعران ينفشان له . ولم تظهر فى الصورة الهوميرية أى ذكر للآلهة الشعبية التى ترمز لقوى الحصب والزراعة والطبيعة . ويمكن أن نلاحظ أن فى المنطق السائد فى الاساطير الأولمبية ما يبشر بالروح الوضعية العلمية الدنيوية التى سادت الفلسفة الايونية ، فهذه الآلهة الاولمبية لم تكن مطلقة السلطة أو الارادة وإنما كانت تخضع لقانون يسرى عليها كما يسرى على سائر كائنات الطبيعة والبشر إنه قانون الضرورة والقدر Moira الذى يقدر لكل شىء نصيبه وما يستحقه داخل القبيلة ولم يكن يجوز لأحد أن يتجاوز هذا القانون ولذلك نقد أشارات الكلمة . للقسمة المعادلة ، كما كان للمعقاب آلهة تتعقب من يتجاوز هذا القانون ، كذلك بدا لليونان أن عالم الآلهة لا يختلف عن عالم البشر وكان هذا التصور كما يذهب جومبرز (٢) بداية لتصور القانون السائد فى عالم الطبيعة وعالم البشر .

كذلك يختلف من هذه الاساطير القلق الناجم عن العالم الآخر والتفكير فيه والاعداد له ولا يكون لارواح الموتى تأثير كبير على حياة البشر فى الدنيا وإنما تحيا الارواح فى هادس ، أقرب لاشباح باهتة اللون .

وتلبس الآلهة الأولمبية رداء النزعة الإنسانية فى كل شىء وتسقط عنها

(١) هيرودوت ٢، ٥٣ .

(2) Tho. Gomperz, les Penseurs de la Grèce 1,24

مهابتها الدينية لتجس في خيال الشعراء والفنانين وتمهد الطريق للفلسفة الطبيعية الايونية ذات النزعة الوضعية الدنيوية وكثيراً ما نجد تفسيرات مجازية لهذه الآلهة تردّها إلى قوى الطبيعة فاباللون هو رمز الشمس ويزايدون رمز الماء والبحار وهيفاستوس رمز النار وهذا التفسير المجازي قد ظهر بوضوح في فلسفة الرواقين .

ولكن لما كانت هذه الروح الدنيوية السائدة في الاساطير الالهية لا ترضى النزعات الدينية فلا بد أن نشير إلى موجات وحركات صوفية النزعة متأصلة التدين تعود لتغزو الروح اليونانية من آن لآخر وتحبى عبادات آلهة حالت دون ظهورها الروح الاولية وكانت هذه الموجات تظهر كلما تمكن الحكام الطغاة أن يصابوا إلى الحكم فيرضوا الشعب بنشر عبادة الآلهة الشعبية كما حدث في اثينا من بريستراتوس مؤسس الديمقراطية الاثينية .

لقد كان من اليسير على اليونان التخلص من الكثير من العادات والتقاليد الموروثة لانهم أمة حتمت ظروفها الاقتصادية القيام بالرحلات والتجارة والهجرة إلى مستعمرات كثيرة بعيدة عن أرضهم الأم وكانوا لا يأفنون من الاختلاط بالشعوب الأخرى والتعامل معها وكان روح البحث عن الجديد هي الروح الغالبة عليهم وصدق عليهم ذلك الوصف الذي أورده أفلاطون على لسان الكاهن المصرى الذى خاطب صولون المشرع في محاوره تيمائوس وأخذ يحكى له أقدم ما عرف من قصص وروايات عن الشعوب القديمة فيقول: « أى صولون إنكم أيها الاغريق لستم سوى أطفال، أطفال إلى الأبد والاغريق لا يشيخ، وعندما يستفسر صولون عن معنى هذا الكلام يجيبه قائلاً ، إن لكم نفوساً شابهة لأنها لا تحوى أى أفكار قديمة أو صادرة عن التمسك بالقديم وليس بها أى علم عفا عليه الزمان .. لانهم قوم تميزوا بالتخلص من قيود الماضى وتحرر معهم الفكر وانطلق دائب البحث عن الجديد والطريف . وقد كان هذا الوصف طبيعياً بالنسبة

لقوم اعتمدت حياتهم على الأسفار وعلى الهجرة فعرفوا نسيية الحقائق وتغيرها بتغير السكان والزمان ومن هنا ذاعت عبارة كسينوفان: إن الأحباش يتصورون آلهتهم سمر البشرة فطس الأنوف في حين أن التراقيين يتصورونهم شقر البشرة زرق العيون، ولو فكر البقر لتصور الآلهة على شاكلته .

ولقد كان لانتشار الألف بائية وتبسيطها للشعب آثار تساوى اختراع الطباعة في القرن الخامس عشر إذ سهلت المعاملات التجارية والسياسية ونشرت الثقافة والالم بين الشعب وبعد أن انتشر وحل محل الشعر أشاد هرقليطس بالكلمة أو اللوغوس أما أفلاطون فقد اتخذ موقفا من الكتابة وضح في محاوره فايدروس إذا أرجعها إلى الإله تحوق المصرى ولكنه عدّها محاكاة متحجرة للكلام^(١) فشكك في أهمية هذا الاختراع الذى كان له أثره العظيم في تربية الشعب اليونانى .

ولقد تبلور التفكير العلمى الدينى فى الفلسفة الايونية وبلغت ملطية فى القرن السادس ق.م. درجة عالية من الازدهار الصناعى والتجارى فانتشرت بها صناعات الجلود والمعادن والصوف والحديد واستخراج الزيوت والخمور والاسماك وكان لها مستعمرات تتاجر معها وجد بعضها على ضفاف النيل حيث عرف حائط الملاطيين فى نقراتيس كما يروى استرابون^(٢) (strabon) .

كذلك نشطت فيها المخترعات العلمية ومن أشهر الأمثلة لذلك ما ينسب إلى انكسيماندرس الفيلسوف الذى يعد من أشهر جغرافى زمانه وقد أيد بحثه فى الجغرافيا بوضع خريطة مشهورة للعالم القديم وهى الخريطة التى اصلحها هسكتايوس واريستاجوراس على حد رواية هيرودوت وقد تحدث عن مصر النيل وفيضانه وعن أصل الكائنات الحية وتوصل فى هذا المجال إلى نظرية فى التطور خلاصتها أن الجنس البشرى لم يكن فى بداية

(١) أفلاطون فايدروس ٢٧٥ .

Strabon XVII (٢)

أمره على نفس الصورة التي يرى عليها الآن والبالغ أنه نشأ في البيئة الرطبة وكان على شكل الأسماك وقد أخذ بهذه النظرية من معاصريه أكنوفان فقد أيد النظرية بما شاهده من أثر على الصخور للحيوانات المائية المنقرضة أما فيثاغورس فقد حرم أكل السمك ولعل في هذا التحريم ما يكشف عن تأثير هذه النظرية في التطور .

وينسب لانكسيماندرون مخترعات آلية مثل الساعة والزاوية
Ic Gnemon, Phorlogo وقد ساعدت هذه المخترعات كلها في تحسين وسائل الملاحة البحرية .

ولقد انتقل العلم الطبيعي إلى أثينا في القرن الخامس ق . م وذلك إبان حكم الطاغية بريكليس الذي دعا الفيلسوف انكساغوراس وإيده في نظرياته . وقد انتهى تمسك انكساغوراس بالتفسير العلمي التجريبي إلى أن يصطدم بالفلاسفة والمفكرين الذين أخذوا بالتفسيرات الغائية والدينية في عصره وقد حدث ذلك عندما وقع نيزك بالقرب من مكان إيجوس بوتامي « فعلق انكساغوراس بنظريته في أن السكواكب مادتها الحجارة الملتهبة وأنها ليست مكان الآلهة ، من جهة أخرى روى بلوتارخوس⁽¹⁾ أنه قد حدث في يوم أن احضروا لبريكليس كبشاً ليس برأسه سوى قرن واحد ، وذهب العراف لامبون Lampon إلى أن هذه إشارة لاتتصار حزب بريكليس على حزب ثيوكديدس ، أما انكساغوراس فقد أخذ يشرح رأس الكيش وانتهى إلى أن السبب في وجود قرن واحد هو تركيب شاذ في وضع المخ .

وقد كان تعليق بلوتارخ على هذه الحادثة كالآتي : « لقد ابتهج الجميع بتفسير انكساغوراس على الفور ، ولكن تفسير لامبون لقي نفس الترحيب ولكن بعد زمان أى بعد أن طرد ثيوكديدس من الحكم وأمسك بريكليس بكل مقاليد

(1) Plutarque Pericles . 6. 46 . A. 16.

الدولة . والواقع أن الفيلسوف الطبيعي قد نظر إلى السبب أما العراف فقد نظر إلى الغاية ، فهمة الأول هي أن يفسر كيف الأشياء أما الآخر فيبحث في الغاية منها ويعرف كيف يتنبأ بمعناها .

وكذلك يتضح أنه منذ القرن الخامس ق . م وعلى الأغريق التفرقة بين التفسير العلمى والتفسير الغائى ذلك التفسير الذى ساد الفلسفة بعد القرن الرابع وقد وضع أفلاطون هذا الاتجاه الغائى فى محاوره فيدون حين ذكر التفسير الآلى المادى ونسبة لانكساجوراس .

وعلى الرغم من تمسك الفلاسفة السابقين على سقراط بالتصورات العلمية إلا أنهم ظلوا ميتافيزيقيين وإن قورنوا باطباء المدرسة الابقراطية لأنهم مالوا إلى تعميم الفروض الفلسفية وهذا ما لاحظته عليهم ابقرات رئيس المدرسة الطبية فى القرن الرابع ق . م يقول فى مؤلفه المسمى بالطب القديم : وتشير أبحاثهم إلى الفلسفة مثل أبحاث أنباز وقليس وغيره من الفواكثا فى الطبيعة ووصفوا نشأة الانسان وكيف ظهر إلى الوجود ومن أى العناصر يتركب ، ولكن رأى أن جميع ما كتبه هؤلاء الفلاسفة الطبيعىون لا يتصل بالطب أكثر مما يتصل بالنقش والتصوير .

وظهرت مجموعة الأبحاث الابقراطية ما بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد . وكان تاريخ الطب اليونانى يرجع فى الأصل إلى كهنة اسكلايوس إله العلاج Aesculapius ولا بد أن يكون أطباء . مدرسة أبقرات أو مدرسة قوص COS قد استفادوا من ملاحظات هؤلاء الكهنة الذين كانت تعاليمهم سرية . كذلك استفادت هذه المدرسة الطبية بآراء كثير من الفلاسفة أمثال القمايون الفيثاغورى وهو الذى اكتشف العصب البصرى . ولاتمى إلى أن المخ هو مركز الاحساس وكذلك عرف فيلولائوس Philolaus الفيثاغورى وأنباز وقليس الذى طبق نظريته فى العناصر الأربعة على العلاج وقال بالكيفيات الأربع ، ومن مصادر

الطب الابوقراطى مدربو الرياضة البدنية وخبرتهم فى علاج الكسور وانتقال
العظام وبناء الاجسام^(١) .

وعلى الرغم من اعتماد الاطباء الابقراطيين على الملاحظة الحسية العادية
وقصور الأدوات المستعملة إلا أنهم توصلوا إلى نتائج ذات قيمة علمية كبيرة
وأظهروا منهجا علميا سليما فهم لم يدخلوا فى أبحاثهم أى أثر للتفسير الاسطورى
أو للتعميمات المجردة والتزموا فى أحكامهم بالدقة العلمية . ومن أحكامهم المأثورة
بالنسبة لعلم الطب قولهم إن العلم والخبرة محتاجان لتواصل الاجيال ذلك لأن
الفن طريقه طويل أما الحياة فقصيرة . وهم الذين أدخلوا فى الطب ضرورة احترام
أخلاقيات المهنة كما اشترطوا على الطبيب التزامه بالقسم الابقراطى .

ومن أمثلة الأبحاث المتوارثة من المجموعة الابقراطية بحث عن الهواء والمياه
والاماكن وهو بحث علمى يبين أثر هذه العوامل على الصحة ويأخذ بفكرة
انكسيا ندروس فى نشأة الأحياء فى البيئة الرطبة ، ومن أمثلة هذه الأبحاث أيضاً
كتاب الأوبئة Epidemica وفى هذا البحث حديثهم عن مرض الصرع Epilepsy
وكان يعرف باسم المرض الإلهى أو المقدس وكان القدماء يفسرون مصدره
تفسيراً دينياً إذ يتصورون أن الآلهة تحمل بالمرض ولكن البحث الابقراطى
فى هذا المرض ينتهى إلى رأى آخر فيقول المؤلف الذى لا يستبعد أن يكون هو
أبقراط نفسه :

« يدولى أن هذا المرض ليس أكثر الوهية من غيره إذ لا بد أن له علة طبيعية
شأنه شأن غيره من الأمراض الأخرى ويغتنه الناس الهيا لأنهم لا يفهمون أسبابه
ولكن إذا جاز لهم أن يسموا كل ما لا يعرفونه الهيا فلن يكون للأشياء الالهية
نهاية » . كذلك لم يدخلوا فى أبحاثهم أى أثر للتفسيرات العامة المجردة واستبعدوا
التفسير بالحر والبارد والرطب واليابس واستطاعوا أن يقدموا مثلاً بالمنهج العلمى
التجريبى القائم على الملاحظة والخبرة والتفسير العلمى .

(1) Farington, Science in antiquity P. 91 .

الاتجاه التأمل في المعرفة وحدوده

تميزت المعرفة عند فلاسفة ايونيه والنفسطائيين على وجه العموم بانها مشاهدة للحياة وعناية بالخبرة العملية ومحاولة لجمع المعلومات *histoira* عن العالم والحياة الانسانية .

لذلك فقد كان النظر العقلي *Theoria* يعنى في بداية الامر حب الاستطلاع الذى دفع بأمثال هكتايوس وصولون وميرودوت للرحلة والاستفار لجمع المعلومات وليكونوا نظارة مشاهدين للعالم .

ومن أجل النظر ومشاهدة العالم بعث أفلاطون تلاميذ الأكاديمية ومشروعى المستقبل إلى السفر إلى البلاد الأخرى ليشاهدوا ويشرعوا وسماهم بالنظرين^(١) .

لكن كلمة النظر *Theoria* اتخذت معنى آخر في اللغة اليونانية إذ انصرفت إلى التأمل العقلي المجرد عن المشاهدة الحسية وساد هذا المعنى التأملى بوجه خاص في الاتجاه الدينى ولدى أصحاب الأسرار الصوفية في اليونان على نحو ما يظهر خاصة في الفيشاغورية وسليتها الايلية ثم ساد الفلسفة الأفلاطونية ومن تأثر بها، وأصبح التأمل منهجاً للمعرفة مخالفاً كل الاختلاف للمناهج التجريدية والعقلية ودعوة الانصراف عن العالم الخارجى وتحول إلى حال من أحوال النفس عندما تواجه الوجود بمعناه المطلق لا الوجود المحسوس وهى حال تنبو عن الوصف واللغة وتلجأ إلى الرمز .

ويختلف تفسير معنى التصوف بحسب الدارسين والمفسرين غير انه من الواضح ان الاختلاف بين التصوف والتأمل هو اختلاف في الدرجة وذلك لأننا لو رجعنا لأكثر تفسيرات التصوف شيوعاً نجد أنه يتطلب عادة ثلاث درجات أو

(١) القوانين الفصل ١٢ فقرة ٩٥٠ .

مراحل هي مرحلة الطهارة Purgation ثم الاشراق أو التأمل العقلي Illumination عند العارفين المتأملين ثم مرحلة الاتحاد أو الجذب Ecstasy أو Union . فخبرة التصوف رغم أنها شديدة التنوع إذ منه التصوف العقلائي والمنطقي على حد تفسير برترند رسل (المنطق والتصوف) ، وهذا واضح عند اليونان مثل بارمنيدس وهيجل ومنه التصوف اللاعقلاني غير أنه في النهاية يتجه إلى الفناء عن الذات فيما يعلو عليها ويسمو عنها . وفي هذا الطريق يلجأ المتصوفة إلى وسائل مختلفة منها الصلاة والطقوس وهي جميعا سبل مؤدية إلى تنقية الباطن وتوجهه إلى الاتصال بالالوهية^(١) .

ويلخص المؤرخ الهندي كريشنان هذا الطريق بالمراحل الثلاث

Purification, Concentration, Identification

ويصف فريد الدين العطار هذه الطريق من بدايتها إلى نهايتها وهي رحلة اجتياز لوديان سبع وذلك في كتابه منطق الطير .
وإلى الخلاص من العوائق أو الطهارة .

وإلى الحب

مرحلة التأمل ورؤية الله في كل شيء .

وإلى المعرفة

حين تستغرق النفس في الحب الإلهي

وإلى الاستغراق

حين يصل التأمل إلى الألوهية

وإلى الوحدة

حين تبهر النفس

وإلى العجب

حين تمتزج النفس بالله^(٢)

وإلى العدم

والتأمل Contemplation الصوفي هو استعمال قوة نظرية في اتجاه معين

(1) F. C. Hoppold, *Mysticism* Pelican.

(2) Ibid.

مخالف للاتجاه السائد عند عامة الناس وهو يقتضى التفرقة بين طريقين من النظر إلى العالم نظر يتم بالفكر الاستدلالي بالتحليل والتصنيف كما يسير أكثر العلماء والفلاسفة وطريق يتجه إلى ما هو مستتر خفي سبيله الباطن وإدراك الوحدة وراء الكثرة .

ويختلف هذا التأمل الصوفي عن الفكر الاستدلالي وعن الملاحظة الحسية لأنه لا يجعل عنايته التطبيق العملي ولا السيطرة على عالم الطبيعة الظاهر . وإنما يتجه إلى عالم مثالي يقوم مقام الواسطة بين الإنسان والعالم الطبيعي — وعادة ما يكون هذا العالم عالماً لا سيطرة مباشرة للإنسان عليه وإنما هو عالم الإرادة الإلهية أو عالم الروح أو عالم المثل العقلية .

والعلم التجريبي يختصر الطريق حين يستبعد هذه الحلقة المتوسطة بين رغبات الإنسان وغايته لأنه يتجه مباشرة إلى التأثير على العالم الخارجى وتغيير الواقع وهنا يظهر الارتباط الضرورى بين الأسباب ومسبباتها وهو عالم القوانين العلمية أو عالم الضرورة وهو عالم الاغريق فى نظرتهم الدنيوية Secular إلى الأشياء وهو الذى ساد أساطيرهم الإولمبية خاصة فى تصورهم للقانون الختمى الذى ينظم سير الأحداث كلها ويسرى حتى على الآلهة حين يحدد للآلهة وللإنسان حدود أعمالها وهو ما يعرف باسم الـ Moira .

وكانت الفلسفة الفيثاغورية أول من جعل من التأمل العقلى وسيلة للطهارة الروحية ذلك لأن التأمل العقلى حين يتجه إلى العالم العقلى فإنه يتجه إلى عالم ثابت خالد ، ومن هنا كانت المعرفة التأملية عند الفيثاغوريين طريقاً للحياة الفكرية أو حياة الفلسفة أو محبة الحكمة .

وقد عدت الفيثاغورية بهذا التأمل العقلى حركة إصلاح للأسرار الأورفية⁽¹⁾

(1) Cf. Cornford, From Religion To Philos. p 198.

ففي حين كان عباد الاله ديونيسيوس يمرون بالخبرة الدينية الانفعالية أثناء الطقوس ويشاهدون مراحل حياة الاله وعذاباته تخلصت الفيثاغورية من طقوس ديونيسيوس وجعلت من النظر والتأمل المجرد بديلا لهذه الخبرة الجماعية الدينية واستبدلت بهذه الخبرة النشاط العقلي المستقل عن الخبرة الجماعية وجعلت للعقل الفردى القدرة على التأمل الهادى المنفصل عن تجربة الجماعة وعن المظهر الانفعالى الذى كان يؤدي إلى المعرفة ولكن عن طريق المعاناة كما يقول اليونان .

وإذا كانت الفيثاغورية قد قدمت أول صورة من صور التأمل النظرى إلا أنها لم تنته في هذا التأمل إلى التفرقة الحاسمة بينه وبين المعرفة عالم الظاهر وكثيرا ما لجأت الفيثاغورية إلى تفسير الظاهر المحسوس تفسيراً عقلانياً وكان للفيثاغوريين نظريات في الفلك والموسيقى والهندسة واعتمدوا في هذه النظريات على المشاهدات والملاحظات التى تعتمد على الحواس .

لكن التأمل المجرد عن العالم المحسوس وجد خير مثال له في فلسفة بارمنيدس الايل ذلك الفيلسوف الذى يصفه رسل (في كتابه التصوف والمنطق)⁽¹⁾ بأنه تصوف منطقي ظهر عند كثير من المتصوفة الميتافيزيقيين من يوم بارمنيدس إلى هيجل وتلاميذه المحدثين وأساسه هو أننا لا نعرف اللا وجود وما لا نعرفه ليس موجودا أو بمعنى آخر الوجود هو وحده المعقول .

والاتجاه السائد في فلسفة بارمنيدس يتضح منذ البداية على انه بمن تأثروا كل التأثير بالاسرار الدينية وأشهرها عند اليونان الاسرار الاورفية .

ويظهر الطابع السرى في تعاليم بارمنيدس لأن المعرفة عنده قد اتخذت شكل أسرار لا ينبغي أن تذاع على الجمهور وهو نفس الطابع الذى اتمت به الفيثاغورية التى اعتبرت المعرفة بالعدد سرا من الاسرار التى تفسر به حقيقة الكون ويقال

(1) Russell. Mysticism & Logic Pelican. p 14

ان هيباسوس من ميتاموربيتيوم Hippassus de Metapontis قد قذف به إلى البحر لأنه أفشى بعض الأسرار الخاصة بالجذر التربيعي للعدد ٢ فالمعرفة قوة تأمير على الوجود لا ينبغي أن يتحكم فيها إلا الخاصة .

وقد كان الانتماء الى المدارس الفلسفية المرية والجماعات ذات النحل الصوفية يتطلب اختبارات قاسية للمريدين أو المرتادين لهذه الأسرار ولهذا يقول أفلاطون في الجمهورية لا يجب أن يمتلك هذه المعرفة إلا الفلاسفة أى المرتادين لهذه الأسرار (الجمهورية ٥١٩ د) .

ومن المعروف أن الانتماء لهذه الجماعات لم يكن مسموحا به للأجانب ولا للعبيد في ذلك الزمان .

ولقد كانت أكبر ثورة على هذه النزعة السرية هي ثورة السوفسطائيين الذين يمثلون طبقة السراة والاغنياء الذين وصلوا بحكمة وقوتهم الاقتصادية إلى مراكز النفوذ في ظل الديمقراطية الأثينية هؤلاء المعلمين هم الذين عملوا على تفنيد الاسطورة القديمة في وجود عالم روحاني أو عقلائي هو المقصود بالتعالم السرية، لذلك فقد كان وراء نظرية السفسطائيين في تعميم العلم على الجمهور نظرية في الوجود أساسها رفض فكرة نفس للأشياء أو نفس للعالم وهي النظرية المعروفة لدى القدماء باسم الـ animisme لهذا يمكن أن نقول بأن السفسطائيين كانوا يدعون الى علم دنيوي في مقابل العلم الديني أو السري ولم يكن لهم بالتالي مدرسة تسهر على حماية الأسرار وأمكن لهم أن يصلوا الى المنهج التجريبي والدفاع عن نظرية حسية في المعرفة ورفض ما كان أفلاطون وأسلافه من أصحاب الأسرار يقولون به من وجود نفس للعالم .

ويعتبر بارمينيدس الايلي أهم شخصية استمد منها أفلاطون اتجاهه النأمي والميتافيزيقي بل أول فيلسوف أثار مشكلة المعرفة على أساس التمييز بين الحقيقة

والمظهر في الوجود. فعمامة الناس من غير المرتادين للأسرار هم الذين يكتفون بالظن *doxa* في حين ان المرتادين الذين يصلون الى لب الحقيقة هم القادرون على فهم النفس أو الجوهر وهو وجود ثابت وخالد وليس كما يتصوره الفيثاغوريون نقاطاً تحدد فراغاً لا نهائياً إنه كل متصل يتصوره على شكل مادة ولكنه وجود متعال على الادراك الحسى ولا يفهم هذا الوجود إلا من ارتاد الأسرار على نحو ما يقول في مقدمة قصيدته التي تبين له أن الآلهة قد كشفت له النقاب وبكثير من الرموز التي تؤكد هذا الطابع السرى وقد تأثر بارمنيدس في قصيدته بثيوجونيا هزiod التي ترد فيها نظرياته على شكل أسرار توحى بها الآلهة من بنات زيوس الى الشاعر، أما بارمنيدس فيصف رحلته الى المعرفة بقوله إن العربة ذات الجياد قد حملته عبر البلاد الى موطن الآلهة بنات الشمس واطلعتة على الأسرار وهذا هو طريق الحق الذي لا يعتمد على أى معرفة حسية بل أدواته هى التأمل العقلى والخالص واما طريق عامة الناس ممن يأخذون بالمظهر ويقبلون ظواهر الوجود الحسى من التجزئة والحركة فمؤلاء سيدهم هو الظن وليس الحق.

ومن الجائز أن هذا النقد ينصرف أيضاً الى رأى الفيثاغوريين الذين قالوا بالوحدات المنفصلة كتفسير لحقيقة الوجود وهذا ما يرفضه بارمنيدس لأن الحق متصل كل كروى كما يقول ويلجأ بارمنيدس الى رموز الصوفية من حيث الإشارة الى المعرفة بالنور والى الجهل بالظلام ووصف الأعين والأذان واللسان بأنها كلها مضللة^(١).

واطلعت الآلهة على طريق الحق حيث فتحت له الأبواب ليعلم الحقيقة الأساسية التى هى أشبه ما تكون بكوجيتو ديكارت وهى انه طالما يفكر فهو يفكر فى الوجود^(٢).

(1) Parm . Fr. VII, 4, 5 .

(2) Il Pense donc Il est .

إنه الوحيد الواحد المستمر الذى لم ينشأ ولا يفنى ولا ينقسم ولا يتحول وهو الذى يصل إليه فى النهاية التأمل الميتافيزيقى الذى يستبعد الخبرة الحسية وهو الجانب الذى تلقاه أفلاطون عن بارمنيدس وجعله محط إعجابه وتقديره إلى حد أنه لم تسنح فرصة لذكره إلا وأشاد به وأضاف إليه من صفات الاجلال والاكبار ما لم يحط به أحدا من السابقين فهو بارمنيدس الكبير Soph. 237 وهو أبونا بارمنيدس Parm. 271 وبارمنيدس المبجل Theet. 183 .

يتضح مما سبق أن بارمنيدس الايلى ينفرد عن باقى معاصريه بأنه المثل الاثتم للتأمل الميتافيزيقى رغم ما يمكن أن يظهر من طابع نظرى تأملى عند الفيثاغوريين ومعاصره هرقليطس وما أخذ به الجميع من نزعة حيوية واتجاه إلى إفتراض نفوس فى الأشياء المادية هى التى تطورت فيما بعد لتسكون نظرية أفلاطون فى نفس العالم . ولدى بارمنيدس تتضح أهم خصائص وسمات فكر المتصوفة وهى فى رأى برترند رسل تتلخص فى أربعة نقاط أولها التسك بالحدس فى مقابل المعرفة الاستدلالية التى ينتقل فيها العقل من خطوة إلى خطوة أخرى تدريجيا وهى تقابل المعرفة الحسية وتتمثل عند بارمنيدس بطريق الحق وطريق الظن .

ثانيا : الاعتقاد فى حقيقة ثابتة خفية وراء الظواهر المدركة بالحواس وهى مخالفة كل الاختلاف للمظاهر ولها فى أغلب الأحيان صفات الحق والخير والجمال وتتمثل عند بارمنيدس فى الوجود المستمر للعنصر الإلهى أو الروح وراء المظاهر الحسية .

ثالثا : القول بوحدة الوجود ورفض التجزئة والكثرة ، وهذا واضح عند بارمنيدس فى تمسكه بأن الوجود واحد فى مقابل الكثرة وإذا كان أفلاطون قد رأى أن الحقيقة متعددة فى المثل إلا أنه قد وحد المثل فى إطار مثال الخير .

رابعاً : إنكار حقيقة الزمان وهذا نتيجة لإنكار الحركة ويتبع ذلك رفض التفرقة بين الماضي والمستقبل واعتبارها تفرقة وهمية ويقول جلال الدين الرومي في مثوى : الماضي والحاضر والمستقبل يخفيان الله عن أنظارنا .

خامساً : يرى أكثر الحداثيين والميتافيزيقيين أن الشر هو مظهر وليس حقيقة. ويعقب رسل على إمكانية وجود طريقين للمعرفة طريق الحدس وطريق العقل بقوله المتصوف بتفخيله طريق الحدس على طريق العقل إنما يمثل موقفاً من الحياة وليس طريقاً للمعرفة تمدنا بنظرية عن العالم يمكن أن نصدقها ، والميتافيزيقا تمدنا بالعاطفة التي تكسو الأشياء بالحب والجمال بما في ذلك عملية البحث العلمي المضي إلا أنها عاطفة وليست معرفة .

وعلى رأس من دافعوا عن طريق الحدس في العصر الحديث الفيلسوف الفرنسي برجسون فهو صاحب التفرقة المشهورة بين طريقين للمعرفة طريق العقل وطريق الحدس . والحدس على حد تعريفه هو التعاطف العقلي Intellectual Sympathy في حين يدور العقل حول الأشياء ولا يصل إلى معرفة إلا ما هو نسبي نجد أن الحدس يتغلغل إلى لب الحقيقة وينفذ إلى جوهر الوجود فهو لا يقف عند النسبي وإنما يصل إلى المطلق .

ويرى برجسون فضلاً على ذلك أن العقل ما هو إلا مجرد قوة عملية وملاكمة تنفيذ الإنسان في تحقيق حاجاته العملية وهو من ثم ليس المصدر السليم الذي يؤدي إلى تكوين المعتقدات الصادقة عن حقيقة الموجودات ، أما الحدس فهو المعرفة اليقينية التي يمكن لها أن تبلغ الحقيقة . وخير مثال للحدس معرفتنا بذواتنا كما أن الحدس له القدرة على إدراك ما هو أصيل وما هو جديد ، إنه قوة الكشف والاكتشاف .

غير أن رسل يعقب على هذه النظرية بقوله إن إدعاء برجسون بأن الحدس يدرك الجديد هو خطأ لأن القوة التي تكشف الشيء الجديد هو قوة الحواس وليس الحدس لأن الحواس هي التي تمدنا دائماً بالمعلومات الجديدة وهي التي تضيف إلى معرفتنا الحقائق المكتسبة .

والحدس هو إرتقاء الغريزة في الكائن الحي وهو يفيد مثل الغريزة في مواقف الدفاع عن النفس والصراع من أجل البقاء . ولذلك فالأقرب إلى الاحتمال ألا يكون الحدس هو طريقنا إلى الحضارة العلمية وإنما العقل الذي يخلصنا من الغريزة ومن العاطفة فيما يرى برتراند رسل .

« طبيعيات » الرواقين

مصطفى كبيب عبد الفنى

« لان الأزل الخالد بالواقع موصول تكون لسيرة عظماء

الناس كل القيمة في أن نجبا في النور »

وفاءً لذكرى مضيئة تبتدئ ظلمات نفسى منذ أكثر من عشرين عاماً ،

وفاءً لذكرى دروس حكمة خالدة لا ينضب معينها ولا ينفد عطاؤها ،

دروس يبقى منها :

— أن الفلسفة تنوير ووعى بالحرية وتمجيد لكرامة الإنسان ،

— وأن إستقامة القصد وخلص النية مطالب للفهم الصحيح ،

— وأن المشاركة في تقدم المعرفة عمل أخلاقي خالص ،

— وأن الفلسفة إنصات للحقيقة وتعاطف معها ومحبة لها ، وليست عدواناً

أحمق أو صخباً أجوف أو زعامة زائفة ،

— وأن الإنسان هو القيمة الوحيدة الباقية تعلو كل الأشياء بالغاً ما بلغت

من سطوة وبريق ، وأن « الثراء » الحقيقي في العطاء الدائم لا في الأخذ المضيق ،

— وأن الحكمة سعى وليس إستلاكاً ، وأنها ضالة المؤمن ، وأنها لا

تضيق بثثرة المتعثرين المجاهدين فد يحالفهم المظ فلا يخطئون الطريق .

وفاءً لمن كان يرعى جرائنا على الحوار في حنان نادر وتوجيه سليم ،

وفاءً لذكرى عثمان أمين — الأب والاستاذ والصديق — وقد

كان سفره النفيس عن « الفلسفة الرواقية » ، هو أول ما طالعناه من

آثاره الشوامخ — نسجل هذه الخطرات عن الرواقين ، ملتقى حبنا إيمان كانت

فلسفتهم حياة وحياتهم فلسفة .

وما أظننا على الوفاء بقادرين ، ولعله أن يشفع في العجز حبنا الكبير ، وأتينا

بهديه مهتدون .

تعلم الفلسفة الرواقية في ذاتها ، وفي صورتها التي ظهرت بها عند الشراح المتأخرين مصدراً عظيم الشأن لجملة من أفكار الفلسفات الدينية اللاحقة في المسيحية وفي الإسلام على السواء . ولا نعدو الصواب إذا اعتبرنا الفلسفة الرواقية ذات تأثير على الفلسفات اللاحقة لا يقل بحال ما عن تأثير فلسفة أفلاطون وأرسطو . وأهميتها التاريخية ، باعتبارها وسيطاً لنقل الأفكار الفلسفية اليونانية ، لا تقل أيضاً عن أهميتها الموضوعية في حد ذاتها . وربما أمكن القول إن أغلب محاولات التوفيق بين كثير من أفكار الفلسفة وحقائق الوحي — في فلسفات العصر الوسيط — قد وجدت معيناً لا ينضب في آراء الرواقيين عن « الناموس الإلهي » و « القدر » و « التدبير » و « العناية » و « حرية الإرادة » .

إن النظر إلى مهمة الفلسفة من حيث هي « عزاء » و « خلاص » ، والدفاع عن كرامة الإنسان بما هو إنسان ، والسعى إلى تحقيق المثل الأعلى في الوفاء بمطالب العقل قيمٌ باقية وإن تباينت أحكام المؤرخين بشأن فلسفة الرواق من النقيض إلى النقيض .

ويدفعنا إلى الاهتمام بالرواقيين إشارة المؤرخين المسلمين إليهم ووفوفهم على طرف من أفكارهم ونفاذ بعض هذه الأفكار إلى البيئات الفكرية في الإسلام — وبخاصة عند المتكلمين من معتزلة وأشاعرة — إلى الحد الذي أصبح معه أثر الرواقيين على بعض مفكرى الإسلام ، وبخاصة في المسائل الأخلاقية واللاهوتية ،

مساوياً إن لم يكن أبلغ من أثر المشائية والافلاطونية.^(١) ونحن نجد ذكراً صريحاً لتعاليم الرواقية في مؤلفات أمثال الشهرستاني وفتح الدين الرازي وابن رشد وغيرهم .

والرواقين أثر واضح في مناحى الفكر الفلسفي من طبيعيات وإلهيات إلى أخلاق وسياسة ، ولهم موقف خاص بهم متميز عن موقف كل من أفلاطون وأرسطو وأبيقور . وإن نعدم في آرائهم — بالقياس إلى آراء السابقين — أصالة وتجديداً للفكر الفلسفي تمثل في تعبيرهم الصادق عن روح عصرهم وفي استلزامهم للتقليد اليوناني الذي مثلته المدارس السابقة .

* * *

ومبعث إهتمامنا بالفلسفة الطبيعية على وجه الخصوص — مذهب إلهياعلام الرواق — بدءاً من زينون — من أن الطبيعيات أساس المعرفة وأن المنطق أداتها والأخلاق غايتها . ولئن غلبت عليهم عناية بالأخلاق واعتبروا الفضيلة علماً — شأنهم في ذلك شأن سقراط — فإن الخير الحقيقي يتلخص في أن يعيش المرء وفقاً للعقل أو الطبيعة . والفضيلة التي هي الخير الأعظم والعزاء الوحيد تستوجب من الحكيم أن يحصل أقصى ما يمكن من معرفة وثيقة بالسكون .

(1) O., Amine, « La stoïcisme et la pensée Musulmane, »
La Revue Thomiste, No. I, 1959, P. 82.

وأنظر أيضاً عن أثر الرواقين في المتكلمين بوجه خاص، وأثر بعض آرائهم فيما ورد متفرقاً ضمن مذاهب الإسلاميين كتاب : F., Jadano :

L' influence du Stoïcisme Sur la pensée Musulmane .
p. 137 , 293 , Dar EL — Machraq , Beyrouth, 968.

وأيضاً : « الشهرستاني » : « الملل والنحل » ، على هامش الفصل ج ٣ .

على أننا لن نقف عند أعلام المدرسة الرواقية ، وهم كثر ، واحداً واحداً ، وإنما سنعرض لجملة آرائهم دون تخصيص ، وذلك لندرة المصادر التي تسمح لنا بالتمييز بين آراء الرواقية القديمة — تلك التي تنسب إلى زينون وكريسيبوس — وبين آراء تلاميذهم ، ونظراً لأننا نجد — غالباً — في كتابات المتأخرين عند كليمنت الاسكندري وسيكتوس امبريقوس وشيشرون وبلوتارك وسينكا ويمبليخوس وأفلوطين وشراح أرسطو المتأخرين تعليقات أو انتقادات موجهة إلى النظرية الرواقية كما هي دونما إشارة إلى مؤلف بعينه^(١) ، ومن هذه المصادر ما هو رواقى ومنها ما هو غير رواقى .

* * *

لحل مفتاح فهم فلسفة الرواق يمكن إبتداء في التعرف على طبيعة الموقف العقلى في نهاية القرن الرابع ق.م. وحيث كان بعث المثالية هو العامل الحاسم . اعتقد أفلاطون أنه قد حل المشكلة الفلسفية — بنظريته في المثل — وفض اشكالات الميتافيزيقا عند السابقين ، وأسس اليقين الأخلاق والعللى على السواء واحتلت العلة الغائية مكان الصدارة في التفسير . كما نُظر إلى المثال — أو القوة المحبذة والمشكلة لأشياء هذا العالم — باعتباره متجاوزا الواقع إلى الماورا-وسابقاً

(١) سنعتمد في عرضنا لتعاليم الرواقيين على النصوص الموجودة في طبعة

Jean Brun , « Les Stoiciens » , Textes Choisis, Presses universitaires de France, Paris, 1959

وعلى النصوص التي جمعها « سامبيورسكى » ، Sambur-ky وأوردها في ذيل

كتابة القيم عن « الفيزيقا الرواقية » ، و « Physics of the Stoics » .
Routledge & Kegan Paul London. 1959

وأيضاً نرجع إلى الدراسة الممتعة التي قام بها Ludwig Edelstein

ولشرت بعنوان : « The Meaning of Stoicism » ،

Martin Classical Lectures, vol. XXI , Harvard University Press, 1966 .

في وجوده على وجود الأشياء . واحتلت الطبيعة المادية دوراً ثانوياً في مخطط أفلاطون ، على حين أصبح لها في لسق أرسطو وفهمه المثالي للعالم أهمية أكبر بكثير . لم يعد السكلي قابلاً وراء الظواهر بل أصبح كائناً مباطناً يحدو الأشياء الواقعية شوق إليه . فالطبيعة — فيما يرى أرسطو — هي في ذاتها طبيعية غائية ، وبهذا وحده يمكن أن نفهم معنى الحدوث والتغير ، ودور الإله في العملية الزمانية قاصر على التوجيه والتحرك على نحو ما يوجهه القائد جيشه .

ولم يرض أتباع أرسطو وخلفاؤه عما تبقى — في مذهب المعلم الأول — من نعمة خافتة من أنغام المثالية . وانتقد ثاوفراستس Theophrastus تصور أرسطو للربة . وحثه في ذلك أن الأشياء إن كانت ترغب في تحقيق خيرها فينبغي أن يكون لديها على الأقل حياة ونفس وإحساس . وما يؤلف الكون Cosmos ، إذن ، هو قوته الحية . والحقيقة الأولى في مسيرة الفلسفة ليست في المادة أو الصورة أو في العلاقة القائمة بينهما ولكنها بالآخرى حقيقة الحياة ذاتها . وعلى هذا النحو تم دحض مثالية أفلاطون ومثالية أرسطو على السواء . ومن ناحية أخرى تمت هذه المهمة على أسس إبستمولوجية أيضاً : فالسكليون — الذين تلقى زينون تعاليم — كانوا « إسميين » nominalists وأنكروا وجود السكلي . ولجأ خلفاء أفلاطون المباشرون في الأكاديمية إلى الإدراك الحسي الذي يدرك ما بين جزئيات الواقع من عنصر مشترك . وما أن ينقض جبل واحد حتى تقع الأكاديمية فريسة للمذهب الشكي Skepticism ويحل التقدير والاعتراف بسلطان الوقائع محل المذهب التجريبي الحذر عند أرسطو — ذلك الذي حاول أن يحقق التوازن بين « الخبرة » والتفكير . وأصبحت السيادة في الفلسفة للمذهب الطبيعي naturalism والمذهب المادي materialism .

في نهاية القرن الرابع رُسم للشروع الفلسفي برنامج جديد . ولم يكن هذا المشروع مختلفاً في أسسه عن ذلك الذي قدمه يسكون في مطلع العصر الحديث : من حيث تأكيده على الخبرة وعلى الحياة وعلى « الهنا » أكثر من توكيده الما وراء .

وتبنى زينون للمذهب الطبيعي والمذهب المادى لم يكن استثناء للقاعدة بل كان بالاحرى منسجما مع ما كان يعد صحيحاً على وجه العموم (١) .

* * *

لم يكن هناك شك عند زينون فى أن ما يوجد هو الأشياء الفردية ، وفى أن العالم عبارة عن أجسام ممتدة فى المكان والزمان ، والعالم هو الحقيقة الواقعية التى يلزم تفسيرها والتى تقبل التفسير خلافا لما يزعمه الشكاك . وفى أن كل ما يوجد إنما هو مادة من نوع ما ، غير أن الأشياء الفردية ليست مجرد مادة إذ أن كل شيء هو واحد وكثير فى آن واحد ، هو تألف من أجزاء وارتباط يضمن على الأجزاء الوحدة . وفى كل صنوف الموجودات يتجلى مبدأ منظم لها هو فى المادة اللاعضوية من قبيل الميل disposition وفى المادة العضوية (النبات والحياة) من قبيل الطبيعة وفى الإنسان هو النفس Soul . وسلطان هذا المبدأ المنظم يمكن أن يوصف باعتباره حركة متتابة تلقائية . فى كل شيء يوجد نوع من التوتر أو النغم الذى يشكل العلاقة بين أجزاء مفرد ما خلال زمان تواجده واستمراره وحتى نهايته .

إن كل ظاهرة ، إذن هى فى حالة من حالات وجودها ، الفضل لقوة يمكن أن تقارن بالـ *essentia particularis affirmativa* عند ارسطو . ولا ينبغي تصور هذه القوة على أنها شيء لا مادى ، بل على أنها نوع من البذور التى تصدر عنها الجسم ، هى نوع من النار أو النفس *pneuma* الرقيقة التى تفرض النسبة المعينة والشكل الذى يكون الشيء بسبيل أن ينطبع به . لكل ظاهرة إذن جانبان المادة وتحديدها أو تخصيصها ، ولكن طالما أن الرواقين يسلون بأن هذين المبدأين ماديان بمعنى ما فكيف تتصور إذن اجتماعهما معا ؟ يجيب الرواقيون بأن هذين الجانبين يتداخلان دون أن يفقدا ذاتيهما . والتعبير الميتافيزيقى عن

(١) L, Edelstein, p, 19 - 22

هذا هو أن البدئية القائلة بأن جسمين لا يمكن أن يشغلا نفس المكان في نفس الوقت لا يمكن اعتبارها بدئية صادقة . فالجسم يمكن أن يتحرك خلال جسم . والحقيقة أنه وإن تعرض الرواقيون للسخرية من أجل رأيهم هذا فإنه يمكن القول بأن فكرتهم هذه ليست أكثر الغازا من الزعم بأن الظواهر تحاكي مثلا أو تشارك فيها أو من الزعم بأن الحدوث تحقيق لوجود أزل و كلى .

والمبدأ المنظم الممسك هو العنصر الإلهي في الأشياء ، وهو الذى يحرك العالم فى مجموعه وهو كائن حتى أيضا . فالعالم ، مثله مثل الأشياء الفردية ، مكون من أجزاء تتماسك وتتآزر وترابط بالتعاطف ، وبالتعاون العضوى فى الكائنات بمختلف صنوفها : فى النباتات وفى عمل الجسم البشرى وفى تعاقب فصول السنة كل شئ . إذن إلهى بمعنى ما من حيث هو مادي⁽¹⁾ وأصل الأشياء وماهيتها نابعة من ذاتها وهى ليست مجرد حالات خاصة لقانون عام . فالعالم يُفسر تفسيراً طبيعياً خالصاً ومادياً خالصاً دون اللجوء إلى عوامل خارجية مفارقة . ولقد أصبحت ظاهرة « تفرد » individualisation الأشياء مركز البحث الفلسفى ، فيما يبدو ، عند الرواقيين .

لكن ماذا عن تأثير الأشياء بعضها فى البعض الآخر ؟ إن فعل الأشياء بعضها فى البعض الآخر حوادث تحدث على السطح مكونة اللحظات العابرة فى تاريخها ، التى تجعلها تسلك فى مسالك معينة دون تغيير فى طبيعتها .

التصور الرواقى عمائل تماماً للتصور التجريبي الحديث عند هيوم ومل² عن حوادث events الكون ، إلا أنه يبقى بالنسبة للرواقيين الاعتقاد فى الوجود الجوانى وإعتبار القوة المكونة له ذات اتصال أبدي . فى هذا التصور تنقلب النظرة الأفلاطونية الأرسطية رأساً على عقب ، إذ ليس الحدوث عند الرواقيين مشاركة فى صور أزلية ولا تحققاً لمبادئ مطلقة ولكنه الواقع الأبدى ذاته .

(1) Ibid, p. 22—24

وصوّر المنطق الرواقى ذلك أفضل تصوير — وقد كان المنطق جزءاً جوهرياً من الفلسفة وكان له متضمنات مادية أكثر منها صورية .

فى الفلسفة الرواقية يحل مفهوم تتابع الحدوث محل مفهوم الوجود الجوهري (وجود الجنس والفصل) فى المنطق الأرسطى . والمنطق الرواقى 'يعنى بالضرورة أكثر من عايتة بالوجود الجوهري ، فالعلم ليس هو معرفة العام بل معرفة الضرورى : الارتباط الضرورى بين المفاهيم التى تتضمن التحديد المطلق . إن لكل شىء علة على الرغم من أن العلة تبقى أحياناً خبيثة عنا وقد نعلق أحكامنا على الموجودات^(١) ، ومع ذلك فهناك علة ، ضرورةً ولا شىء يترك للصدفة . وإذا لم تكن العلة قد وجدت بعد فسوف توجد مستقبلاً .

من الملاحظ أن هذا أكثر مما قال به أفلاطون وأرسطو ولم يذهب حتى ديمقريطاس وأبيقور إلى أبعد من ذلك . وترتب على هذا عدم الاقرار ببداية النفس العلى : طالما أنه ليس هنالك علة تكون هى حقا العلة الأولى^(٢) . وهذا فيما يتضح لنا أكثر مما اعترف به أفلاطون وأرسطو . إنه التصور الحديث للعلية الذى لا يسلم بنهاية لسلسلة العلل والمعلولات .

* * *

انتهى مذهب أبيقور — فيما يختص بقانون العلية وتفسير الظواهر — نهاية مؤسسة حينما تحلّى عن تراث ديمقريطاس . وفى هذا الشأن تميزت المدرسة الرواقية بمعالجة فريدة فى جوانب عدة . وإن كان الخلط بين العلم والفلسفة شائعاً عند المدرستين إلا أن الأساس اللاهوتى للرواقية ساعد بالفعل فى توضيح المشكلة ، على حين كانت فلسفة أبيقور ، وبوجه خاص ، عقده الدينية ، عنصراً

(1) Arnim, II , fg . 937 — 975 ff. (L. Edelstein, P. 28) .

(2) Arnim, II Fg. 944 . (L. Edelstein, P. 29)

ضاراً في هذا الخلط. ولقد أدت فكرة اللوجس Λογος الذي يسرى في الكون كله عند الرواقيين إلى تصور الكون باعتباره متصلاً Continuum a كل أجزائه في تفاعل دينامي . وفكرة الدينامية هذه في مفهوم الاتصال تجعل من النظرية الرواقية واحدة من الاسهامات العظيمة الاصلية في تاريخ المذاهب الفيزيائية ، والتي تتجاوز بمتضمناتها حدود الفكر الفيزيقي الخالص^(١) .

في هذا النصور إحتلت العلية مكاناً هاماً . وعلى النقيض من اللاهوت الابيقوري الذي أعنى الآلهة من الواجبات المرهقة في عوالم الحركة الازلية ، بحيث لا تكون هنالك أى مشغوليات ملقاة عليهم بازاء ما يحدث في الكون سوف نجد الرواقية تستوى بين الالوهية والعناية السامية التي ترعى كل شيء في جميع الأزمان^(٢) . ومع أن كل شيء في العالم خاضع للضرورة أو للقضاء والقدر إلا أنها ليست ضرورة عمياء ، بل هي ضرورة عاقلة ، لأنها قانون اللوجوس ، والعناية الإلهية قد دبرت العالم أحسن تدبير . وكل حركة في الكون إنما تنبئ عن حكمة عالية لا محل فيها لتخطئ المصادفة ، أو السكيل الجزاف ، إذ القضاء المحتوم في الوقت نفسه عناية سامية تنشد الخير أبداً^(٣) . وما يذهب إليه أبيقور من أن خلق العالم وتدبيره مهمة شاقة تنافى السعادة الالهية ، إنما هو في نظر الرواقيين رأى سخي ، فليس الله من العاطلين بل إن طبيعته هي النشاط الاسمي . . . وفكر الله يرعى الكون ويهيئ من على نظام العالم ، ويدبر الاشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال ويجعل من الكون تحفة رائعة الجمال ، ويسهر على بقاءها وصونها . . . والحقيقة أننا لا نمل الاعجاب بما في العالم من ترتيب

(1) Sambursky, « Physics of the Stoics », P. IXL, Routledge & Kegan Paul, London, 1959.

(2) Sambursky, « The Physical World of the Greeks », P. 169 .

(٣) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، ص ١٧٧ .

فائق، ونظام بديع ، ولا بما في حركات النجوم من إنتظام والفراد ، ولا بما بين الأجزاء التى ينتظم فيها هذا الشكل العظيم من الانسجام والاتساق ،^(١) . وربما يذهب البعض إلى أن هذه الافكار الرواقية نشأت عن التصور الغائى للطبيعة عند أرسطو : تصور أن كل شئ يسعى إلى الأفضل والأكمل ، وربما يصدق هذا إلى حدما ، ولكن القول باستمراره النهاية ، من جهة والتعقيد الكامل للحوادث الكونية من جهة أخرى أدى فى الوقت نفسه إلى التوحيد بين العناية وبين السلسلة الازلية للعلية وبين القدر والتقت الغائية مع الحتمية . هنا نلاحظ هذا الموقف المتناقض : فالمدرسة الرواقية التى هى مدرسة دينية أصلا تصبح الوريث الشرعى لتصور ديمقريطس عن الضرورة الميكانيكية والحتم اللادود لمحاولة ابيقور الإفلات من العلية بالحيلة^(٢) .

(١) المرجع السابق ص ١٨٧ ، ١٩٤ ، ٢٧٤ .

(٢) كانت المفاهيم الجوهرية للقانون الطبيعى فى الفترة السابقة على الرواقين هى مفاهيم الضرورة Ananke/necessity والعلة و aitia , aition, cause . ويظهر مفهوم الضرورة — على سبيل المثال — فى الفقرة الشهيرة المنسوبة إلى ليوسيبوس Leucippos : « لا شئ يحدث عشوائيا وكل ما يحدث فإنما يحدث بالفعل وبالضرورة . » (Diels, 67 B2) والـ Ananke تمثل هنا القانون الطبيعى . ولقد كانت الفلسفة الطبيعية عند اليونان ومنذ زمان طاليس تفسيرا مؤسسا للرأى القائل بأن الحوادث الكونية تخضع لتعاقب منظم وتستبعد من ثم أى خروج على قاعدته . والحقيقة القائلة بإمكان تحقق الخبرة المنظمة اتخذت برهاننا منظما على وجود العلة . وغياب العلة يصبح ممكنا فقط لو كانت جميع الظواهر عاجزة عن أن توجد وجودا دائما . ولولم يكن للعلة وجود لحدث كل شئ بطريق الصدفة ، (Sox., Emp.,pyrrh. hyp , 111,18 , Adv.Math Ix,202) . واستخدم أرسطو حجة مماثلة ليبرهن على إنتهاء الطبيعة =

= إلى عمليّة الغايات (Phys., 198 b 10) . وسيطرّت العلة العائية عنده على بقيمة أنماط العلل الأخرى . وفي العلة « الفاعلة » التي يحددها أرسطو بأنها « مبدأ أول للتغير » يمكننا أن نرى إيماءة إلى وظيفة القانون الطبيعي من حيث هو أداة للكشف عن الروابط العلية في الطبيعة ، كما أن بعض جوانب العلة الصورية ، من ناحية أخرى ، وفكرة النسبة العددية مثلاً تحتوي على نواة لفكرة الصياغة الرياضية للقانون الطبيعي ، (Phys., 194 b 27, Metaphys., 1013 a 28) . وبينما كانت صورية أرسطو ضعيفة الأثر في توضيح فكرة العلية توضيحاً شاملاً دقيقاً فإن الطب العملي كان ، قبل عصر أرسطو بـ من طويل قد مهد الطريق لتطور أكثر من خلال التطبيق العملي للتشخيص والتعليل . والبرهان العريض على هذا يتضح لنا من رسائل أبقراط : فاللاحظة الاكلينيكية يجب أن تشتمل على « إعلان للماضي وتشخيص للحاضر وتنبؤ بالمستقبل » . هنا لدينا وصف للاتجاه العلمي أساسه الحتمية . والكلمة المستخدمة للدلالة على « العلة » في كتابات أبقراط هي كلمة Aitia عادة ولكن تظهر الـ Ananke أحياناً بمعنى مرادف . و (Hippocr., Airs, waters, places, XXI) . وتبين مقالة « الطب القديم » لنا بوضوح كيف يؤدي الطب العملي إلى قلب المشكلة : أي مشكلة العلية ، مباشرة ، وكيف يواجه الصعوبات الناشئة عن تعقد العلل وكثرتها وعن التأخر الزماني للمعلول عن العلة كما نجد دحضا صريحاً لما يسمى باللاعلية أو التلقائية Automaton في مقالة أخرى منسوبة إليه بعنوان : في « الفن » . Do arto, 6 . بالفحص الدقيق تحتفي التلقائية لأن كل شيء يحدث سوف يظهر على أنه يحدث بفعل شيء من الأشياء . وهذا يبين لنا أن التلقائية مجرد اسم ليس له وجود واقعي . « والذي يجعل للطب وجوداً واقعياً في الحقيقة هو أن يعمل عمله من خلال شيء مامن الأشياء » ، وأن نتائجه يمكن

آمن الرواقيون بسيادة مبدأ العلية وقالوا إن هذا الكون واحد ، يشتمل على كل من هو موجود ، وهو محكوم بمبدأ حتى فعال وعافل يمسك بالزمام الألى لكل ما يوجد ولكل ما من شأنه أن يتابع في نظام معين . والأحداث الأولانية علل لتلك التى تلوها ، وعلى هذا تكون جميع الأشياء مرتبطة فيما بينها بعضها ببعض الآخر . وبالمثل لا يمكن لأى حادثة من الحوادث أن تكون منفصلة عما سبقها من حوادث ولا تكون مرتبطة بواحدة منها . فن كل شىء حادث يتلو شىء آخر معتمد عليه بالضرورة بما هو علة له ... لا شىء يحدث فى الكون بدون علة لحادثه ، ولا يوجد شىء منفصل أو منمزل عما حدث من قبل . ولو وجدت حركة من الحركات فى الكون بلا علة لانفطر عقده ولما ظل متماسكاً بعد ذلك فى وحدة محكومة بنظام ثابت ، إذ لابد أن يكون لهذه الحركة علة ، بالضرورة . وطبقاً لرأيهم تكون الحادثة اللا معلولة مساوية فى الحقيقة لما هو مستحيل شأنه فى ذلك شأن الخلق من العدم (وهى الفكرة التى ظلت غريبة تماماً على العقل اليونانى) . وإذ تسود نفس الظروف لعلة ما وللأشياء المترتبة عليها فيستحيل أن تكون النتيجة مرة على هذا النحو ومرة أخرى على ذلك النحو فى بعض الأحيان ، وإلا لوجدت حركة من الحركات بلا علة ،^(١) و د ينبغى على

= توقعها ، ونجد متابعة لهذا التقليد الأبرأ على عند د جالينوس ، بعد ذلك بستائة عام . إن النظام الطبى للملاحظة المتكررة للأعراض عند المرضى وربط هذه الأعراض بالعوامل السائدة قبل حدوث المرض وفى وقت حدوثه ، كل ذلك ساعد على ظهور النظرية الرواقية فى العلية .

أنظر — P : 55 ، « The Physics of the stoics » ، Sambursky)

(١) Alexander Aphrodisiensis « De Fato » ch . 22
، P. 191, 30 F. (Sambursky, P. 130) .

المرء أن يعتقد بأن اللا وجود لعل من العلل شيء مستحيل،^(١) والرواقيون يتابعون التصور اليوناني للطبيعة من حيث ثبات الأنواع وثبات الخصائص والطبائع . فكل ما يحدث لابد وأن يحدث على وفاق مع طبيعته النوعية ولا يمكن أن يحدث على نحو آخر . والأشياء جميعاً تخضع بضرورة حتمية لا بالقوة Force لاستحالة أن يتحرك ما هو طبيعي على نحو ما في حالة من الحالات وعلى نحو مختلف في حالة أخرى ... ونفس القانون يصدق على الجمادات ويصدق أيضاً على الأحياء^(٢) . لكن الملاحظ هو أن فكرة القانون أوه السمة الطبيعية ، تحمل محل الصورة النوعية ، أو الماهية ، التي قال بها سقراط وأفلاطون وأرسطو . وقد أدت هذه النقلة الهامة بالرواقين إلى صياغة منطق إستقرائي مغاير للمنطق الأرسطي ، ونوشك فيما يرى بروشار — أن نجد عند الرواقين ذخيراً للصيغة العلمية الحديثة التي ينص فيها على إطراد مجرى الطبيعة^(٣) .

والاصطلاح الأساسي لقانون العلية في الفيزيكا الرواقية هو «القدر» Fate الذي أُستخدم في التراث الإغريقي القديم ، كتعبير عن معنى الضرورة وأصبح الآن وبخاصة في أعمال «كريسبوس» مرادفاً للعلية . والقدر الرواقي مرادف كذلك للإسجام الكوني الشامل sympathie Universelle الذي يوحّد بين الكائنات وهو سلسلة العلل ، والنظام والرباط الذي لا يند عنه شيء ولا يفلت منه شيء^(٤) . والتلقائي ، أو ما يحدث بلا علة ، لا وجود له مطلقاً لأن كل ما يحدث ينبغي له أن يكون ناتجاً عن علل يحتمها القدر بالضرورة^(٥) . وإذا

(1) Sextus Empiricus, « Adv. Math. », IX, 203 (R. G. Bury — Loeb classical library, London, 1939 — 57, 4. vol.)

(2) « De Eato » Ch 13, P. 181, 13 ff.

(٣) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، ص ١٣٦ .

(4) Plutarque, « Desop des philos. », I, 28 (J. Bruu, p. 62)

(5) Plutarque , « De Repugn. stoic. » 23 (J. Brun, P. 62) ,

كانت نواميس الطبيعة ضرورية لا تتبدل فذلك لأن الرواقين يرون فيها أثراً من آثار الحكمة العالية ، ومظهراً من مظاهر العقل الكلى الكامل . ومعرفة هذه النواميس على نحو ما تكشف عنه التجارب هى بمثابة معرفتها على ما هى عليه أى من حيث هى ضرورية . والعقل الإنسانى إذْ يدرك هذه النواميس إنما يدرك ذاته ضمن العقل الكلى الشامل. (١) .

وقد حفظت لنا المصادر المتأخرة عدداً من المصطلحات الرواقية التى تعبر عن القدر ومن ذلك ما اقتبس الكتاب من أقوال كريسيبوس فى رسالته « عن القدر » : « القدر هو عقل الكون » اللوجوس « ، أو عقل الحوادث التى تحدث وفقاً للعناية ، أو عقل ما حدث وما يحدث وما سوف يحدث » . واصطلاح العقل هذا نجده من قبل فى عبارة ليسبوس . « بالعقل وبالضرورة » (ديلز ٦٧) . ويتأكد الرباط الوثيق بين الأشياء لارتباطها له صفة الدوام لا التغير أو الانحراف ، فى كتاب كريسيبوس عن « العناية » حيث يظهر القدر على أنه النظام الفيزيقي الذى يحفظ للعلاقات القائمة بين الأشياء ثباتها (٢) .

ومع أن تأكيده مبدأ « العلية » لا يتضمن مباشرة تأكيد « القدر » — إذ أن مبدأ العلية يعلن فقط عن عدم وجود حوادث بلا علة ، فإن نظرية « القدر » تذهب إلى أبعد من هذا بكثير فهى تؤكد الوحدة المطلقة للعلة المتصلة الأزلية ، وتأكد الارتباط الوثيق الذى لا ينقسم بين كثرة العلة (٣) .

(1) Sambursky, « The physical world ... », P 177.

(2) Brehier, E. « Chrysippe », P. 83 Felix Alcan. Paris, 1910.

(٣) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ص ١٢٧ .

(٥) « اللوجوس » عند الرواقين لا ' يعد المحتوى الموضوعى للمعرفة أو القصد المفروض على المادة من أعلا ، ولكنه قوة تشكيل الأشياء على النحو الصحيح . والعقل فى مفهومه العادى معضد للفعل أو بالأحرى لنظام الفعل =

== المؤدى ، للصيغة Formula والنسبة . العقل هو مبدأ النمو . ولم ينس الرواقيون المفهوم السقراطى للوجوس والذى يربط معنى المعرفة بالقدرة على الفعل . وربما تكون الخصيصة المميزة للوجوس الرواقى واضحة فى نظرتهم عن تتابع الحدوث الأبدى ، وعودة العالم من جديد بعد إنهياره المحتوم . وإن كان الوجوس عند أفلاطون يخلق عالماً واحداً هو أفضل العوالم الممكنة فعند الرواقيين يوجد عالم واحد فقط ، ولهذا السبب فحسب يكون هو أفضل عالم ممكن ، وينتج عن هذا أن أفضل العوالم يكون أزلياً .

وينبغى أن يكون واضحاً وضوحاً كافياً أنه لا يوجد بالنسبة للرواقيين هدف حقيقى للوجوس . إن العقل لا يريد شيئاً سوى التحقق . هناك بالقطع مقاصد لسدية : عدد النجوم مفيد بالنسبة للسكون (Arnimi, 11, Fg. 1150) والطبيعة تفعل أشياء بعينها من أجل الجمال لأنها تحب الجمال وتبغض القبح . Arnim, 11 Fg. 1152. والسكون يوجد من أجل اللسان (Arnim, 11, Fg. 1152) والسكون يوجد من أجل الإنسان والله ، الذى يسكن السكون . لا شيء من قبيل العبث (Arnim, 11, Fg 1146) لكن كل ذلك صحيح من خلال عملية النمو ذاتها ، دون أن يكون ثمة غرض أسمى أو هدف أشمل بمجرد التحقق هو القيمة الوحيدة . ليس هناك ما يوجد وراء الأشياء وليس هناك شيء يوجب كونها كذلك . العالم واقعة فجأة ، بمجرد واقع لا أكثر ولا أقل . تلك كانت الحقيقة المرعبة للطبيعة ، وهى الحقيقة التى تكهنت لفكر القرن الثامن عشر والتاسع عشر .

أنظر : (L Edelstein , P. 32 — 33)

ويلاحظ « برييه » أن حل كريسيبوس لمشكلة القدر يجعله بعيدا عن معنى الحتمية كما تتصورها الآن ، ذلك أن كريسيبوس يرى أن كل الحوادث محكومة كلية بعلة سابقة . ولكي يفسر لنا ذلك يضرب مثلا بحركة دوران الاسطوانة : فدوران الاسطوانة لا يكون محكوما فقط بالدفعة المعطاة لها من خارج (العلة السابقة) ، ولكنه يكون محكوما أيضا بطبيعة الشكل الإسطوانى ذاته . وهذه العلة الأخيرة ، التى تستقر فى الفاعل ذاته ، هى العلة الكاملة والأساسية . والقدر يكشف فقط عن أن هذه العلة لا تحدث مطلقا دون عون من علل ثانوية (والى هى العلة السابقة) . ويؤكد كريسيبوس تصاحب وتأزر طرفى العلة . . . فالقدر يظهر بالأحرى بما هو — الترابط المنسجم للحوادث المتتابعة وبما هو رباط العلية⁽¹⁾ .

إن تصور القدر الرواقى ، شأنه شأن النصور السابق فى مذاهب فلاسفة اليونان ، لم يرق إلى تصور القدر فى الأديان الكتابية . والفرق الواضح بين التصورين راجع إلى تأكيد الأديان لفكرة الخلق من العدم ، ذلك الخلق الذى يشمل العلة الثانوية كما يشمل العلة الأولية سواء بسواء وبحيث تصبح طبائع الأشياء بما لها من خصائص ثابتة رهن إرادة قضاء أزلى حدد لها مسارها من قبل .

* * *

فى معرض النقد للنظرية الرواقية ، يبين أفلاطون أن ما يذهب إليه الرواقيون — من اعتبار الأشياء التى توجد تكون مرتبطة بتلك الأشياء الموجودة قبلا — فيه قضاء على العلم ، وهو فى هذا يتفق مع أفلاطون وأرسطو ، ذلك أنه لا توجد

(1) Ibid, p 196-195.

وأنظر أيضا : عثمان أمين (الفلسفة الرواقية) ص ١٧٢ — ١٧٣ .

وقائع أبدية مطلقة على حين يرى الرواقيون في نظريتهم التعبير الاسمي عن الكون بما هو تغير متصل وضروري . .

ولقد حكم موقف الرواقين فروضهم الفلسفية العامة واستبصارهم الذي تلقوه من الاجيال السابقة ومن المنظور الجديد الذي اكنسبه الفكر الإنساني في عصرهم أو قبل عصرهم بزمان قصير . فالحقيقة العلمية القائلة بأن عالم الإنسان هو عالم نظام وقانون ومضوابط قد تقررت من خلال البحث العلمي في القرنين الخامس والرابع ق.م. وأسست علوم الرياضيات والفلك والبيولوجيا . واحترم الرواقيون — كما احترم أفلاطون وأرسطو من قبل — هذه العلوم . ولم تكن الرواقية — كما هو زعم البعض^(١) — مضادة للنزعة العلمانية .

ناهض الرواقيون اعتبار النظام الكوني تناج المصادفة والقوى الميكانيكية واعتبروا ما يذهب إليه الابيقوريون — من تفسير الكون على أنه راجع إلى مجرد التقاء ذرات المادة — غير مجد بالمرّة ، ونبذوا المذهب الذري ، وإن لم يؤدّبهم هذا إلى أن يعتبروا الجوهر المكون للعالم غير مادي ، والنقوا في أفكارهم مع « بيسكون » ، وربما كانوا أكثر اقساقا منه عندما عزّوا النظام إلى قوة كامنة في الطبيعة ، إلى البذرة أو الأصل واعتبروه في قلب الأشياء في نظامها الخاص بها .

(١) راجع في ذلك مثلا :

جورج سارتون : (تاريخ العلم) — الفصل الثالث والعشرون من الترجمة العربية ، دار المعارف بمصر ١٩٧٠ . (ط . ثانية) .

وحقا اطرح كلياينتس النظرية الهيليوسنترية (Arnim, I fig. 500) التي قال بها أرسطارخوس ، ولكنه فعل ذلك لدواعي ميتافيزيقية . ولقد رفض بيسكون لسق كوبرنيكوس ، وشعر أفلاطون وأرسطو بالحرية في إثبات النظرية التي اعتبرها متفقة مع الحقيقة الفاسفية .

ومن المؤكد أن الرواقية لم تكن فلسفة مادية بالمعنى العادى للكلمة ، بل كانت hylozoism بمعنى ما . وربما لا يكون من الإسراف أن نقارن دينامية الرواقية بالتطور الخالق عند برجسون ووثبته الحية *élan vital* : فكلما نتس يتحدث عن الـ *vis vitalis* (Arnim, I Ig. 504) . ومن المهم أن نتذكر أن دينامية الرواقية ليس فيها إنجاز لغايات جديدة في سير العملية الرومانية ذاتها كما أن الحياة ليست تعبيراً عن إرادة خالقة . والعالم الرواقى ليس عالماً مفتوحاً ولكنه عالم مقفول نهايته كبدايته ، أو هو عود على بدء^(١) .

* * *

ويمكن تلخيص إنجاز الرواقين بالقياس إلى إنجازات السابقين فيما يتعلق بالمعرفة العلمية بالكون في النقاط التالية : —

(١) أنهم قاموا بتحليل أكثر دقة ونفاذاً لعلاقة العلة والمعلول تحليلاً يقترب من فكرة القانون الطبيعي ، ووسعوا نطاقها لتصبح نموذجاً حتمياً عاماً .

(ب) كان الرواقيون من خلال تأويلهم للتكهنات والتنبؤات أول من يقرر بوضوح علاقة « القانون » العلمى بالاستقراء *Induction* .

(ج) أنهم بحثوا في فكرة الممكن وعلاقته بالضرورى .

(د) أنهم حققوا أول انتقال من الفكر العلى إلى الفكر « الوظيفى » ، *functional* ؛ فالمعلول يمكن التعبير عنه باعتباره « فعلاً »^(٢) وعلى حين أن الفاعلية أو الحركة فى نسق أرسطو ليست إلا علة واحدة من بين فئات أربع

(1) L. Edelstein, p. 29—37.

(2) Sambursky, «physics of the stoics», p. 52—53.

نجد أن السمة الأولى للنظرية الرواقية هي اعتبار العلة مطابقة للفاعلية المحركة ، أى التوحيد بين العلة وبين الفاعلية المحركة . فالعلة هي فقط ما يفعل . والمادة القابلة التي تمارس هذه الفاعلية لنشاطها من خلالها ليست علة من العلة ولكنها شرط ضرورى فحسب^(١) . وظاهر أن الرواقيين يريدون أن يستعصوا بالفاعلية المأموسة ، فاعلية الوجود الواقعى عن تلك الفاعلية المثالية ، فاعلية الصورة الأرسطائية^(٢) . وفى هذه النظرية الرواقية أكثر من مجرد تغيير فى المصطلح . فنحن لا نستطيع أن نتكلم هنا عن عليّة للمادة بنفس المعنى الذى نجده فى فلسفة أرسطو . ولئن كنا نجرؤ على القول عند أرسطو بأن المادة فاعلة حتى وإن لم تكن ترقى لتصبح المبدأ الحقيقى للتغير والحركة فإنها عند الرواقيين فاعلة عديمة الحركة وقابلة للتأثر دون مقاومة .

وفى الفلسفة الرواقية تكتمل معالم نظرية فى العلية تتحدد فى القول بأن كل شيء قابل للفعل والتأثر بالفعل إنما هو جسم^(٣) ، والمكان والزمان شروط ضرورية لكل ارتباط علّى^(٤) ، وبما أن الحوادث الفيزيائية تنتقل عن طريق فعل قريب (إما باتصال مباشر للأجسام أو بواسطة النفس فإن هذا يصدق كذلك

(1) Brehier, E, «Chrysippe», p 129

(٢) عثمان أمين الفلسفة الرواقية ، ص ١٥٣ .

(3) Sextus, Emp, «Adv. Math», VIII, 263,

(إن الشيء لا يكون حقيقيا ، عند الرواقيين ، ما لم يكن جساميا . فكل علة هي عندهم جسم من الأجسام ، وكل حقيقة هي جسامية ولا جود إلا للجسم ، وما لا جسم له فلا وجود له . هذا هو الأصل الذى قامت عليه فلسفة الطبيعة عند الرواقيين ولو كان الله لا جساميا فكيف يؤثر فى جميع الأجسام التى يتألف منها العالم .

عثمان أمين : د الفلسفة الرواقية ، ص ١٥٣ — ١٥٤ .

(4) Clemens Alex., «Stromat», VIII, g (Arnim, 11, 349).

على علاقة المعلول بالعلة . (والاتصال صلة أساسية لعللية ، فالمثلل أجسام تؤثر في أجسام أخرى إما عبر متصل مكاني أو من خلال مجال نفسي^(١) . وطبيعة هذا الفعل يمكن أن يوصف على الدوام بأنها حركة .

في النظرية الرواقية عن العلية نجد أنفسنا أمام تناول جديد مخالف لأرسطو ولكل السابقين عليه . فن الصياغة المهمة « أ هي علة ب ، يصبح التعريف الرواقى هو : أ علة المعلول س الحاصل لـ ب ، . ووفقا لهذه العبارة لمعتبر الرواقيون العلة عملية متأصلة في جسم من الاجسام وليمكن أ ومؤدية إلى تغير حاصل في جسم آخر وليمكن ب . والمسار الذى تتخذه العملية والاتجاه من أ إلى ب هو تعتبر عن الصفة الثانية للعلية عندهم بالاضافة إلى صفة الاتصال ونفى بها السبق الزمانى^(٢) . ويمكن أن نعتبر من أيجاد كريسبوس ما يذهب إليه من أن « العلية عند القدماء لا تتضمن مطلقا تسلسل الحوادث ، لانهم تمثلوا العلل باعتبارها موجودات فاعلة ، ومستقلة بعضها عن البعض الآخر ، بحيث تؤدي دورها على مسرح الكون ، على التتابع أو معاصرة ، على نحو ما يؤدي الممثلون أدوارهم كل منهم في انفصال عن الآخر . هذا النصور للعلية هو في رأى الرواقيين تصور سلبى ناف لوحدة الكون^(٣) .

وترتب على هذا نتائج بالغة الأهمية ، فن تجسيد الرواقيين للمثلل^(٤) وضعوا في الاعتبار تعدد العلل ، طالما أنه في السياق المعقد لظواهر الطبيعة يُرد تصور

(1) Simpl. , Categ. , 302,31 (Samb.53).

(2) Sambursky, Physics . . . , P. 53 .

(3) Brohier, E. « Chrysippe » , P. 185 — 186 .

(٥) أنظر في ذلك Plotin , « Enneades » , II, 4 , 1 . :

Hippolytus , « Philos. » , 21, 1, (Arnim, 1, 153 — J. Brun , P. 57) .

الجسم الوحيد المؤثر في جسم آخر إلى مجرد تجريد . وعن طريق إدراكهم لهذا التعدد وصلوا إلى صياغة لقانون العلية إنتقلت إلينا عن طريق الاسكندر الافروديسى . يقول عنهم : « من زاوية تعدد العلل فهم يُسَلِّتون بأنه عندما تسود نفس الظروف — بالنسبة — لعلّة من العلل وما يلزم عنها من نتائج فيستحيل أن تأتي النتيجة أحيانا على نحو معين وأحيانا أخرى على نحو آخر ، وإلا لا يمكن أن توجد حركة ما من الحركات بلا علة » (١) . هذه المسئلة تقترب بشكل ملحوظ من فكرتنا الحالية عن العلية : فنحن اليوم على وعى بأن القانون العلمى في معناه المحدد يمكن أن ينطبق على أنساق تعزل عزلا تقريبا بحيث نجعلها خاضعة لتتابع الحدوث . وعلى هذا أمكننا القول : لو أن الحالة أ تؤدي إلى الحالة ب^١ ، فإن الحالة أ^٢ ، المماثلة تماما للحالة أ سوف تؤدي للحالة ب^٢ ، المماثلة تماما للحالة ب . وقصور التعريف الرواقى ناتج عن أن تصور العزل الصناعى وتتابع الحدوث المتعمد والمقصود ، وكلاهما انبعثا نتيجة « للتجريب المنظم » لم يكونا معروفين في العلم الاغريقى . ومهما يكن من شئ ، فعلينا أن نلاحظ أن العبارة الرواقية التى تقرر ببساطة : حيثما تعودا للظهور فيجب أن تتبعهما أيضا ، هى أول عبارة نحفظها عن العلية تقدم لنا عنصر تكرار الحدوث وقابلية إحداث ب من أ (٢) . ويتضمن هذا إمكانية التنبؤ بالحوادث المستقبلية، والانتقال من العلية إلى الحتمية ، إلى مفهوم القدر *fato, hoimarmeno*

ومن الجدير بالملاحظة أن بعض الاعتراضات التى أثيرت ضد الصياغة العادية لمبدأ العلية فى الأزمنة الحديثة قد أثيرت من قبل فى العصور القديمة فيما وجه من انتقادات إلى الرواقيين . والمثال البارز نجد فى كتاب « عن القدر » للاسكندر

(1) Alex. Aphr, De Fato, 192, 21.

(2) Sambursky, « Physics... », p. 54.

الافروديسى^(١) ، فالتتابع المنظم بين ا و ب لا يقوم على سند كاف ، د فنحن لا نرى أن كل الحوادث التي يتبع بعضها بعضها تحدث بسبب ما يسبقها . . . فلا الليل حادث عن النهار . . . ولا الصيف حادث عن الشتاء . . . على أنه الصافا للرواقين يمكن القول بأنهم كانوا سوف يحتجون بما احتج به الاسكندر ، ففي حالة تتابع الشتاء والصيف يكون برهانهم عليه هو ارجاع التغيرات الفصلية إلى حركات الشمس^(٢) .

وعلينا أن نركز انتباهنا على الجملة الأخيرة في قانون العلية عند الرواقين تلك التي تشير إلى « الحركة التي لا علة لها » ، والتي هي موجبة فيما يظهر ضد الفكرة الايقورية عن الانحراف التلقائي للذرات والذي لا علة له . . . مثل هذه الحركة التي لا صلة لها بعلة ما من العلة *acausal* لا يمكن تصورها في العالم الرواقى المحكوم « بالاتصال » ، والذي لا يمكن أن نضيف إليه شيئاً أو أن نطرح عنه شيئاً . ونتيجة لهذا انقاد الرواقيون إلى التوحيد بين العلية الصارمة وبين نوع معين من مبدأ « الحفظ » *Conservation* للمادة الموجودة : « فهم يقولون إن حالة ما لا علة لها تشبه خلقاً من عدم *ex nihilo* وهو ما يستحيل تماماً »^(٣) . وفي هذا إشارة إلى نظرية حفظ الوجود التي صاغها الذريون^(٤) ، والتي تستبعد كل خلق من العدم ، كما فلمس مخالفة الرواقين « للانحراف الذرى » الايقورى . إن حذف حلقة واحدة من حلقات سلسلة العلية سوف « يؤدي بالضرورة إلى تحطيم الكون فلا يظل بعد محكوماً بنظام واحد وخطة واحدة »^(٥)

(1) Alex. Aphr , De Frto, 194, 25.

(2) Diog. Laert , VII, 151.

(3) Alex. Aphrod., - De Fato -, 192, 14 (Sambur p 56).

(4) Diog. Laert , IX, 44.

(5) Plotin, - Enneads, III 2., Samb., - Physics, - p 57.

ونتيجة لهذا استبعد كريسيبوس أى « مصادفة »، أو « تلقائية »: « فلا يوجد شيء من قبيل الاقتدار إلى علة »، أو من قبيل التلقائية ، وبالنسبة لما يُسمى بالدوافع العرضية التي ابتدعها البعض ، فهناك علة خيئة توجد بعيداً عن أنظارنا من شأنها أن تحدد الدافع في اتجاه معين ،^(١) . واعتبار المصادفة علة خيئة على هذا النحو فكرة رواقية تدعمها نصوص كثيرة^(٢) . وفي ذلك يقول الإسكندر الأفروديسي : « إن تأكيد المصادفة بما هي علة غامضة بالنسبة للعقل الإنسانى ليس تقريراً عن طبيعة [انطولوجية] للمصادفة ، ولكنه يعنى أن المصادفة علاقة خاصة تربط الناس بالعلة ، وعلى هذا فإن نفس الحادثة تبدو لواحد على أنها مصادفة ولا تبدو لآخر بما هي كذلك ، ومرجع الأمر هو ما إذا كان هذا الشخص يعرف العلة أو لا يعرفها ... ولو كانوا يقصدون تعريف المصادفة بأنها غرض بالنسبة لأولئك الذين يجهلون العلة، فسوف تكون كل عمليات العلم والفن ، طبقاً لهذا التعريف ، مصادفة للجهل وغير الماهر . إن من لا يكون نجاراً لا يعرف قواعد النجارة ، وغير الموسيقى لا يعرف قواعد الموسيقى ، ولا يعرف قواعد الفن غير الماهر الحبير ؛ لأن المهارة تعنى معرفة العلة »^(٣) .

فالواقعيون الذين يعتقدون أن كل شيء يحدث بالضرورة وبالعنائية — فيما يرى « بوثيوس » — يحكمون على الحادثة العلية لا وفقاً لطبيعة المصادفة ، بل طبقاً لجهلنا ؛ فما يعتبرونه علة إنما هو ذلك الذى على الرغم من حدوثه بالضرورة،

(1) Plut , - De Stoic. repugn. . , 1045 C. (Samb p 57.

(٢) أنظر على سبيل المثال :

(Arnim, II, 966, Simpl. - physics . , 331, 3. , Alex. Aphro. - De Fato . , 174, 2, Alex. Aphr. - De anima, 179, 6, Boethius, - In De Interpretatione . , 11. p. 191 (Samb. p. 135.)

(3) Alex. Aphr. - De anima, 179, 6

ليس معروفا للناس،^(١) . وفي هذا ما يذكرنا بالصياغة الصارمة التي نجدناها عند
لا بلاس في العصر الحديث .

* * *

في الفيزيكا الرواقية تحليل نافذ لالمنهج العلمى الذى إما أنه يقوم على الموضوع
الحاطىء أو يكون مزوجاً بغير قليل من الخرافات . ولقد سرت إلى المذهب
الرواقى عناصر قوية من المعقولة اشتملت عليها دعاوى التنجيم والكهانة
والتنبؤ بالغيب على أساس عقلى ، وكيف اكتشفوا فى الرموز والعلامات التى
يستعملها العرافون المنهج الاستقرائى — حيث يكون التنبؤ بالمستقبل ممكناً من
خلال الخبرة الماضية : و طالما أن الملاحظة المتكررة تجعل من الواضح تحديد
المعلول الذى يعقب العلة ، وتحديد العلامة التى تسبق أى حادثة من الحوادث،^(٢) .

حاول الرواقيون أن يدعموا صدق الارتباط العلى فى الطبيعة بالدليل
الخبرى . ونظراً لندرة التجارب العلمية بالمعنى الدقيق عند اليونان فإن الرواقيين
استفادوا من كل الوقائع والتأويلات المتاحة لتأييد نظرتهم . وترتب على الاهتمام
بهذا الموضوع فى النسق الفيزيقي مجادلات حامية ثارت بين الرواقيين وخصومهم،
وبخاصة المشائين . وهى مجادلات تكشف عن الأهمية البالغة التى كان الرواقيون
ينسبون لها للتنبؤ من حيث هو مثال على مبدأ الاستقراء ، وبما هو برهان على قانون
العلية . وسار الرواقيون فى هذا على خطى الفيثاغوريين وأفلاطون الذى اعترف
بالتنجيم باعتباره واسطة ورباطاً بين الآلهة والبشر،^(٣) . هذه الوسطة أو
الرابط أو التداعى الذى مدّ الرواقيون من نطاقه ليشمل الحيوانات إلى جانب

(1) Boethius, - In De Interpretatione - , 11 , p. 194.

(2) Cicero, - De divinatione, 1 , 9.

(3) Plato, Symp., 188, 9.

البشر كان راجعا ، على زعمهم إلى روح العالم التي تسرى في أرجائه^(١) .

وقد استحال هذا الاعتقاد في المذهب الرواقى إلى تفسير فيزيقى ، في نظريتهم عن النفس pneuma : « فَمَا أَنَّ الْكَوْنَ كُلَّهُ مَلُوءٌ بِالْعَقْلِ الْأَزَلِيِّ الْإِلَهِيِّ فَيَجِبُ أَنَّ تَسْكُونُ الْأَرْوَاحُ الْبَشَرِيَّةُ مُتَأَثِّرَةً بِاتِّصَالِهَا بِأَرْوَاحِ الْآلِهَةِ ، — فَيَا يَقُولُ شَيْشُرُونَ^(٢) . وَمَهْمَا يَكُنُ الْأَمْرُ فَيَنْبَغِي مِلَاحَظَةُ أَنَّهُ فِي الْأَزْمَانِ السَّابِقَةِ عَلَى سَقَرَاطٍ كَانَتْ مُوَهِّبَةُ النَّبُوَّةِ تُعْتَبَرُ فِي بَعْضِ الْإِحْيَانِ لَا بِمُجَرَّدِ مَلَائِكَةٍ فَائِقَةٍ يَخْتَصُّ بِهَا فِئَةٌ مِنَ الْأَصْفِيَاءِ وَلَكِنِّهَا كَانَتْ تُعَدُّ مُنَا قَائِمًا عَلَى أَسَاسِ عَقْلِي ، وَفِي مَقْدُورِ كُلِّ عَاقِلٍ^(٣) . وَيَعْرِفُ « أَنْتِيْفُونَ » النَّبِيُّ « بِأَنَّهُ يُخَمِّنُ الرَّجُلَ الْحَكِيمَ » ؛ ذَلِكَ أَنَّ التَّخْمِينَ يُشِيرُ إِلَى اسْتِدْلَالٍ عَنْ طَرِيقِ الْمُنَازَةِ بِحَالَاتٍ مُتَشَابِهَةٍ »^(٤) .

هذا النوع من التنبؤ المصطنع artificial أو الاستقراء أصبح ذا أهمية عظيمة في نظرية المعرفة عند الرواقيين ، الأمر الذي يبدو جلياً في كتاب « شيشرون » عن « التنبؤ بالغيب » وفي شذرات ديوجينيس Diogenis التي حفظها يوسيبوس Eusebios .

يحدد « شيشرون » التنبؤ الاستقرائي بأنه « صَنْدُةٌ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى أَشْيَاءٍ جَدِيدَةٍ عَنْ طَرِيقِ الْاسْتِقْرَاءِ ، وَالَّذِينَ تَعَلَّمُوا الْأَشْيَاءَ السَّابِقَةَ عَنْ طَرِيقِ الْمِلَاحَظَةِ »^(٥) . واستناداً إلى أن كل الأشياء تحدث بقدر ، فلو وجد من يستطيع أن يكتشف الحلقات المكونة لسلسلة العلوية ، فلا يمكن ، بالطبع ، أن يخطئ.

(1) Sox. Emp., « Adv. Math., IX, 127 (Samb. 65)

(2) Cicero, « De Divinatione, I , 110 (Samb. p. 65)

(3) Plato, Phaedr., 244 C.

(4) Sambursky, « physics » , p. 66.

(5) Cicero, De divinatione, I , 34.

في تنبؤاته . فذلك الذي يعرف علل الحوادث المستقبلية يعرف بالضرورة ما سوف تكون عليه كل حادثة . وطالما أن مثل هذه المعرفة لا تكون ممكنة لغير إله ، فما على الإنسان إلا أن يتكهن بالمستقبل عن طريق علامات تفصح عما سوف يتبعها . والأشياء التي يلزم وجودها لا تبرز إلى الوجود فجأة ، ويجري الزمان هو فض لها حسب في نظامها الذي تسلكه على نحو ما 'تفصّل' خيوط الكرة . وليس ثمة شيء يخلق من العدم . . وعلى ذلك ، فليس غريباً أن يكون لدى المنبئين شعور مسبق بالأشياء التي لم تتحقق بعد في مكان ما : لأن جميع الأشياء موجودة على الرغم من أنها لا تكون حاضرة من زاوية الزمان ، وعلى نحو ما يمكن أصل الأشياء في البذور التي تنبت فيما بعد ، تكون الحوادث المستقبلية 'مختزنة' في العلل ، تلك الحوادث التي يكون مجيئها مرئياً بالعقل أو بالتخمين ، ومنكشفاً للنفس عندما تكون ملهمة ، أو عندما تتحرر من عقلاها في النوم . . وأولئك الذين درسوا ولاحظوا مجرى الوقائع والارتباط القائم بين الحوادث يعرفون دوماً ما تكون عليه في المستقبل ، أو إن أردنا الدقة ، يعرفون ذلك في أغلب الأحيان . وإن يكن هذا القول غير مقبول أو يصعب تصديقه ، فن المؤكد إذن أن هؤلاء الناس يعرفون ، في بعض الأحيان ، ما سوف يكون عليه المستقبل ،^(١) .

على هذا النحو يتمسك الرواقيون بالمذهب الحتمى تمسكاً صارماً ، وينكرون أى خلاف أساسى في المنهج بين الاستدلال العلمى ، والتنبؤ الاستقرائى^(٢) . وهم يعتبرون 'التنبؤ بالغيب' ، علماً مشروعاً ، قائماً على الملاحظة والتأويل^(٣) ،

(1) cicero, «De divinatione, I, 127—128

(2) Sambursky, «physics» p. 67

(3) Sox. Emp., «Adv. Math.» IX, 132

وكما يصوره البعض فناً techno أو صنعة ، وعلى هذا يمكن اكتسابه بالمهارة^(١) وقد كان زينون وكريسيبوس وبوزيدونيوس مدافعين بلا هوادة عن هذا الرأي .

إن قانون العلية يفترض نظاماً مسبقاً وكامناً في العالم ، وهذا تكون الظواهر المرتبطة معاً من خلال التنبؤ محددة ومحكومة مرة واحدة وإلى الأبد . ويلزم على ذلك أن التسليم بالهتمية (أى القدر) يتضمن إدعاء الصدق والوضوح للمنهج الاستقرائي (أى للتنبؤ بالغيب) ويدكر كريسيبوس في كتابه « عن القدر » ، أن « تنبؤات المتنبئين ما كانت لتصدق لو لم يكن القدر شاملاً »^(٢) . ومن ناحية أخرى فإن النجاح الذى يحالف المتنبئين كان حجة قوية في صف العلية . وأضاف كل تنبؤ صادق مثلاً جديداً على المجموع الكلى للحالات الملاحظة بالخبرة ، على نحو متكرر ، وزادت السلسلة الممتدة على الدوام للتنبؤات المحققة من الاعتقاد بالنجاح المرتقب وقدمت برهاناً تجريدياً على الهتمية القائمة على تعميم الترابط الملاحظ بين الحوادث .

وفضلاً عن ذلك يبين لنا ديوجينيس أن كريسيبوس قدم لنا برهاناً يقوم على الاعتماد المتبادل بين الأشياء ، وأرد أن يبين لنا عن طريق التنبؤ أن كل شيء يحدث على وفاق مع القدر ، لكن كريسيبوس لا يستطيع أن يبرهن على حقيقة التنبؤ دون الزعم أولاً بأن كل شيء يحدث على وفاق مع القدر^(٣) . والذى يريد أن يظهره ديوجنيس هو أن فى برهان كريسيبوس دوراً ونقصاً منطقياً محيياً .

(1) Diog. Laert , VII, 149.

(2) Euseb., loc cit . IV,3,1.

(3) Sambursky. «Physics», p. 69.

ويبقى بعد ذلك سؤال أساسي هو : إلى أى حد تصدق التنبؤات ؟ إن المجادلات العنيفة في بعض الأحيان حول هذه المسألة ، والتي انعكست في كتاب شيشرون عن « التنبؤ بالغيب » . وفي شذرات ديوجينيس تلقى مزيداً من الضوء على الموقف الحازم الذي وقفه الروائيون . وتكشف هذه المناقشات عما إذا كان نتيجة ما دلالة من الدلالات . والموقف الرواقى هو نفسه موقف العالم التجريبي الذي عليه بأن يسمح بأخطاء في الملاحظة . وفي كتاب شيشرون نقرأ خلاصة هذا الرأي : « يقول خصوم التنبؤ إن التنبؤات لا تصدق . لكن ابحث عن أى فن شئت يخلو من هذا العيب (الغلط) . وأعني بالفن ما يعتمد على الاقتران Conjecture والاستنباط . إن ممارسة الطب فن بكل تأكيد ، ومع ذلك فكم من الأخطاء ترتكب في هذا الفن ؟ أيفقد العلمُ العسكري قيمته لأن قائداً من أعظم القوادشيرة ، فقد جيشه حديثاً ، قد انهزم في القتال ؟ ذلك هو شأن التنبؤات ، فالنبوة تعتمد على استدلال . ولا يمكن السير إلى أبعد من هذا ، وقد يكون التنبؤ في بعض الأحيان خاطئاً ومُضلاً . ولكنه في معظم الحالات يهدينا إلى الحقيقة . وقد تطور التنبؤ منذ أزمان غابرة حتى أصبح فناً من خلال الملاحظة المتكررة وتسجيل أمثلة لا حصر لها وتسجيل نفس النتائج التي تسبقها نفس العلامات^(١) والعلامات التي تخزن تخميناً شيئاً وتؤول تأويلاً شيئاً تنتهي إلى أن تصبح زائفة لأن شيئاً في نظام الأشياء خاطئاً وغير صحيح ولكن بسبب جهل المؤلفين فحسب^(٢) وبسبب عدم الكفاية في الخبرة والمنهج .

ومهما يكن الأمر ، فإن ديوجينيس يرفض كلية في حجاجه ضد التنبؤ كون هذه النقائص التي تلازم النبوءات راجعة إلى أخطاء الملاحظة^(٣) .

(2) Cicero, «De divinatione», I.24 – 25.

(3) Ibid, I, 118.

(4) Sambursky, «physics» p. 70.

وما يراه هو أن ما يصدق من نبوءات المنتبين لا يمثل غير نسبة ضئيلة فقط مما يبرهن على أن التنبؤ ليس فاعلي الاطلاق وأن الایماءات العارضة ما هي إلا مجرد اتفاق . ويتبنى ديوجينيس النظرية الارسطية في المصادفة والعلة الإنشائية ، والتميز بين « القاعدة » المطردة والمصادفة ، فالقاعدة تنطبق على ما هو صحيح دائماً أو على الأكثر بينما المصادفة تنتمي إلى نمط ثالث من الحوادث . ويصل ديوجينيس ، ترتيباً على هذا ، إلى قاعدة هامة بالنسبة لدلالة أى نتيجة من النتائج : الصدفة لا تعنى نقصاً كاملاً للنجاح ، ولكنها تعنى عدم النجاح في كل أو معظم الحالات . وصدق المنتبين الاتفاق لا يقوم على سند علمي ولكنه راجع إلى ما يشبه الصدفة^(١) . هذه المقابلة بين العلم والمصادفة نجدها في فقرة يتساءل فيها ديوجينيس بسخرية عما إذا كان أحد من الناس سوف يعتبر من يصيب العلامة مرة واحدة رامياً ماهراً؟ أو من يتسبب في قتل معظم مرضاه طبيباً . هنا يستخدم العلم بمعنى « المهارة » Skill . ونحن نذكر تعريف أرسطو « للخبرة » *empeiria* بأنها شيء وثيق الصلة « بالعلم » ، *epistemo* « والفن » ، *tychno*^(٢) . ويشير ديوجينيس إلى قول أفلاطون في محاوره جورجياس : « إن الخبرة تنتج الفن وعدم الخبرة ينتج المصادفة^(٣) » .

إن فشل المنتبين ، في رأى ديوجينيس والمشائين ، في معظم تنبؤاتهم إنما يؤكد الماهية الجوهرية للعالم بما هو عالم حادث Contingent وليس خاضعاً لحتمية صارمة كل الصرامة . وفي مثل هذا العالم فحسب ، لو كان له وجود على الاطلاق ، سوف يكون للتنبؤ معنى ما إذ يفيد في اتخاذ القرارات العملية . وفي عالم

(1) Euseb., «praep. Evang.», IV, 1, 13 (Samb p 70)

(2) Aristotle, «Metaphysics». 987 a 2

(3) Plato, Gorg., 448 C.

الرواية الصارم الحتمية يمكن للمعرفة الجازمة بالمستقبل والتي لا تتخلف أن
تزيد في آلام الفرد !

* * *

ومن الأفكار الأساسية التي عالجها الرواقيون فكرة « الممكن » ودوره
في نظام الكون .

إن التعريف الرواقى الذى يرجع إلى زينون هو ، وفق ما يرويه ديوجينيس
لايرتوس : « القضية الممكنة هى التى تسمح بأن تكون صادقة ، ولا يكون
هناك من الظروف الخارجية ما يمنع صدقها »^(١) ويبين الاسكندر^١ الأفروديسى
أن الممكن والحادث ، فيما يرى الرواقيون ، لا يستبعدان حدوث شئ من
الاشياء وفقا للقدر ، وهم يعتبرون الحادثة الممكنة تلك التى لا يعوق حدوثها
عائق حتى وإن لم تحدث ، وليس هناك ما يمنع من حدوث نقيض ما يحدث فى
فى نطاق القدر ، إذ على الرغم من عدم حصولها فهى لا تزال ممكنة^(٢) ؛ وكوننا
نجهل العمل المانعة هو ما يجعلنا نفترض أنه لم تكن هناك عقبات أمام حدوث
الاشياء... لكن ، بما أنه ليس لدينا معرفة بالاشياء التى تحدث ، فإن
الاشياء التى لا تحدث - هكذا يقولون - تبدو لنا مستحيلة . . أليست هذه
نظرة موجبة للسخرية ؟^(٣) وهل من الجائز أن نقول مع « بلو تارك » ، « إن
ما يصرح به كريسيبوس من رأى فى الممكن يتناقض مع القول بالقدر ، ؟ فلو لم
يكن الممكن هو الذى إما أن يكون صادقا أو سوف يصدق - كما يقرر
ديودورس - ولكنه هو : كل ما يسمع بأن يصدق على الرغم من أنه قد
لا يتحقق أبدا ، حينئذ سوف يلزم أن تكون هناك أشياء كثيرة ممكنة من

(1) Diog Laert., VII, 75 (Samb. p. 75)

(2) Alex. Aphrod., «Da fato», 176. 14

(3) Ibid.

بين تلك التي لن تحدث وفق قدر صارم لا ينازل . وعلى ذلك فيما أن تتضاءل قوة القدر أو أن ذلك الذي من طبيعته إمكان الحدوث سوف يصبح في الغالب مستحيلا . والسبب في ذلك أن كل ما هو صادق من شأنه أن يوجد بالضرورة باعتباره مرغماً على الوجود بضرورة سامية مطلقة ، على حين أن ما هو كاذب سوف يكون مستحيلا ، والملة الأقوى تمنع من أن يصبح صادفاً وصحيحاً ،^(١) .

لقد كان على الرواقين أن ينبذوا الفكرة السابقة عن الممكن والتي كانت تعنى « حدوداً موضوعياً ، حقيقياً ، في عالم لا حتمى وأن يستبدلوا بشيء آخر متسق مع مذهبهم الحتمى . وهذا ما فعلوه على نحو منطقي تماماً بجعلهم مقولة الممكن مقولة « ذاتية » تستند إلى الجهل الإنسانى بالمستقبل^(٢) . وبالنسبة لأولئك الذين يستطيعون معرفة الارتباط العلى بأسره ، شأن المتنبيين على سبيل المثال—فإن الممكن لا وجود له ، والرواقيون لأنهم يعتقدون أن كل ما يحدث يحدث بالضرورة وبالعناية فإنهم يحكمون على الحادثة العلية لا وفقاً لطبيعة الصدفة ذاتها ولكن وفقاً لجهلنا الإنسانى^(٣) . ولقد أخذ الرواقيون بتعريف أرسطو للصدفة حرفياً^(٤) ، ومن ثم اكتسبت عبارة « غموض التقدير الإنسانى معنى جديداً لديهم . وتصبح الأشياء الحادثة داخل إطار علم من العلوم أو فن من الفنون ، وفقاً لمنطق الرواقين ، بمثابة نتاج للصدفة عند غير المتخصصين ذوى الدراية^(٥) .

(1) Plutarch, «De Stoic repugn.», 1055 d. (Samb.p.137)

(2) Alex. Aphred., «De fato», 176, 26

(3) Boethius, In de Interpretatione, 11, p. 194

(4) Simpl, phys., 333, 3.

(5) Sambursky, «physics .», p. 76

إن التصور الرواقى للممكن - بما هو صادر عن الجهل الإنسانى بالمستحيل -
 فى عالم حتمى - أدى إلى مهم أعمق للعامة كما حدد مشكلة « القضايا المنفصلة »
 فى المنطق *disjunctive propositions* بشكل واضح ، وهى تلك التى تنوى
 عبارات تكون موضوعا للتحقق التجريبي . ومن الواضح أنه فى الإلزام
 الحتمى سوف يتحقق واحد فقط من البدائل (أ أو ب أو ج) على حدة ،
 لا تصدق بقية البدائل . والمسألة الأساسية هنا هى أن جميع البدائل
 تكون ممكنة فحسب ، لو لم يمنعها من الحدوث مانع ، أى لم
 يكن واحد منها - فيما نعلم - متناقضا مع الطبيعة ، ومن هنا
 يتضح موقف الرواقين : فالحالات التى تمنع من الحدوث تماثل الحالات
 الممكنة - التى تكون على جهل بوجودها ، أو هى الحالات التى لا يتحقق
 لنا افتراض إمكان تحقق إحداها أكثر من بقية الحالات المماثلة . وبدلاً من
 النظر إلى العلية على أنها سلسلة تتابعات فعلية ذات بعد واحد ينظر إليها
 الرواقيون على أنها شبكة متعددة الأبعاد من التتابعات الممكنة إمكاناً متخافتة
 وبما يتناسب مع القدر وإن يكن مسار واحد فقط من بين المسكنات هو
 الذى يأخذ طريقه إلى التحقق بالفعل . وظهر من المشروع تماماً فى نظر الرواقين
 أن يدخلوا حالة من الحالات ولتكن « أ » ضمن شبكة الحتمية وعلى أسس
 منطقية ، وقد لا تتحقق هذه الحالة فيما بعد .

وحاول الرواقيون - ، عن طريق الملامة بين الممكن والمستحيل فى
 النظام المنطقى ، بتحديد المصطلحات أن يضعوا اصطلاح « الضرورى » فى
 مكانه الصحيح ، فالقضية التى نقرر : « سوف تكون هناك معركة بحرية
 غدا ، قضية ممكنة ، شأنها شأن نقيضها تماماً ولكنها ليست قضية ضرورية -
 وحتى ولو أمكن البرهنة على أنها صادقة . وصفة الضرورى خاصة بالقضايا
 التى تكون على الدوام صادقة ، مثل قضايا المنطق والرياضيات . إن القضية
 السابقة التى نتحدث عن المعركة البحرية سوف لا تبقى صادقة بالطبع بعد

حدوث المعركة بالفعل . وعلى ذلك ، فإن القضايا التي تعتمد على «الزمان» ،
والتي إما أنها تفقد دلالتها بعد التحقق الفعلي ، أو يثبت بطلانها في حالة
عدم التحقق ، هي قضايا ممكنة : إذ ليس هناك تناقض في أن تكون
حادثة ما ممكنة وفي إطار المجموع الكلي للحوادث التي تحدث وفقا
للقدر المحتوم^(١) .

(1) Sambursky, «The physics .» p. 77—68

الفكر الاسلامي

أدلة وجود الله في الفكر الفلسفي الاسلامي

بقلم

د. محمد عاطف العراقي

أولاً : — تمهيد : أهمية هذا المجال ونعدد اتجاهات البحث فيه :

الدارس للتراث الفلسفي الإسلامي يدرك تمام الإدراك أن البحث في الجوانب الإلهي قد استغرق اهتمام أكثر الباحثين في هذا المجال الفلسفي الذي يرتبط ارتباطاً مباشراً بالجانب الديني .

ولا شك أن قضية التدليل على وجود الله تعالى ، أي إقامة مجموعة من البراهين على وجوده ، تأتي في مقدمة القضايا التي تتعلق بمجال الإلهيات ، بل تعد أول وأبرز قضية في هذا المجال ، إذ أن الفيلسوف أو المفكر بوجه عام ، سواء كان مفكراً في مجال علم الكلام ، أو في مجال الفلسفة ، أو في مجال التصوف يهتم حين البحث في مجال الإلهيات ، أولاً وقبل كل شيء ، بإقامة دليل أو أدلة على وجود الله تعالى ، ثم يهتم بعد ذلك بالبحث في القضايا الأخرى التي تترتب على إقامة الأدلة أو البراهين على وجود الله تعالى ، ومن هذه القضايا البحث في العلاقة بين الذات الإلهية والصفات وموضوع النبوة وبعث الرسل وأحكام الله في الدنيا والآخرة ، إلى غير ذلك من القضايا والمجالات .

معنى هذا أن قضية التدليل على وجود الله ومحاولة البرهنة على وجوده تعالى من القضايا الفلسفية التي حازت اهتمام أكثر مفكري وفلاسفة الإسلام ، إن لم يكن كلهم ، سواء عاشوا في المشرق العربي ، أو في المغرب الإسلامي .

وفي حدود النطاق المرسوم لهذه الدراسة ، سنعرض لاتجاهات ثلاثة ،

تعد معبرة عن دائرة البحث الفلسفي الاسلامي . الاتجاه الاول هو اتجاه الصوفية سواء كانوا من أصحاب التصوف السني أو التصوف الفلسفي .

والاتجاه الثاني هو اتجاه المتكلمين سواء كانوا من المعتزلة أو الاشاعرة .

والاتجاه الثالث هو اتجاه الفلاسفة سواء من عاش منهم في المشرق العربي كالكندي والفارابي وابن سينا ، أو من عاش منهم في المغرب العربي كابن طفيل وابن رشد آخر فلاسفة العرب . وسنختار من هؤلاء ، الكندي أول فلاسفة العرب ، وابن رشد آخر فلاسفة المغرب العربي .

ولا يخفى علينا أن دائرة الفكر الفلسفي الإسلامي ، تدخل فيها بالتالي دوائر ثلاثة ، كل دائرة منها تضم داخلها مجموعة من المفكرين تميزوا من حيث الاتجاه عن أصحاب الدوائر الأخرى .

فأصحاب الدائرة الأولى ، دائرة المتكلمين كان اتجاههم يعد أساساً اتجاهها جدلياً كلامياً . وأنصار الدائرة الثانية ، دائرة الفلاسفة ، كان اتجاههم اتجاهها برهانياً فلسفياً واتباع الدائرة الثالثة ، دائرة المتصوفة ، كان اتجاههم اتجاهها ذوقياً قلبياً وجدانياً عملياً .

ونود أن نشير إلى أن الباحث في هذا المجال ، مجال عرض الأدلة على وجود الله تعالى ، والتي قدّمها لنا أصحاب الدوائر الثلاثة ، لا يمكنه حصر كل أصحاب ممثلي الدوائر الثلاثة ، وإلا كان مضطراً لعرض تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي من بدايته حتى نهايته ، نظراً لأن أكثر هؤلاء المفكرين الذين يدخلون تاريخ هذا الفكر ، قد اهتموا — كما سبق أن أشرنا منذ قليل — بالتدليل على وجود الله تعالى .

ومن هنا لا نجد مفراً من الاختصار على نماذج محددة تمثل كل دائرة من هذه الدوائر الثلاثة . وكل ما نهدف إليه هو ما يلي من أهداف :

هدف أول هو إعطاء صورة عن مدى اهتمام مفكرى وفلاسفة الإسلام بالبحث في هذا المجال ، مجال التدليل على وجود الله تعالى .

هدف ثان هو إبراز اختلاف اتجاه أصحاب كل دائرة عن اتجاه أصحاب الدوائر الأخرى ، مع القول في نفس الوقت بأنهم رغم اختلافهم في الاتجاه ، إلا أنهم يلتقون في النهاية عند نقطة واحدة ، ويتفقون على شيء واحد ، هو ضرورة القول بوجود الله تعالى ، وأن بالإمكان إقامة أكثر من دليل على هذا الوجود الإلهي .

هدف ثالث يضاف إلى الهدف الأول والهدف والثاني ، ويعد هدفا تعليميا تربويا إذ أن شبابنا اليوم في أمس الحاجة ، ليس في المدارس والجامعات فقط ، بل في كل مؤسسة من مؤسسات المجتمع ، نقول إن شبابنا في حاجة إلى التعرف على تراثنا الفكري الروحي ، ذلك التراث العظيم الخالد الذي يقف سدا منيعا أمام التيارات المادية واللا أخلاقية ، والتي تؤدي إلى انهيار أى مجتمع من المجتمعات بصورة أو بأخرى من صور هذا الانهيار . فإذا ضاع الإيمان فقد ضاع كل شيء ، ولا قيمة لحياة تخلو من الإيمان . وما لا شك فيه أن عقد هذا الإيمان وأساسه وركيزته ومحوره يتبلور أساسا ، بل ينبع من التدليل وجود الله تعالى ، وهو غايه الغايات .

ثانيا : الاتجاه الصوفي القلبي الوجداني :

قلنا فيما سبق إن أصحاب هذا الاتجاه يمثلون مجالا من المجالات الثلاثة التي تتضمنها دائرة الفكر الفلسفي الاسلامي ، وأنهم يعتبرون ممثلين للجانب القلبي الذوقي الوجداني .

ونود أن نشير بادئ ذي بدء وحتى يتسنى لنا فهم اتجاههم الخاص بالوصول الى الله تعالى ، الى أن الأقوال التي تركها لنا أصحاب هذا الاتجاه ، تعتمد على تجاربهم الخاصة ، فما من مذهب من مذاهبهم ، ولا قول من أقوالهم ، الا

ويمكن أن يعد إلى حد كبير ثمرة ونتيجة لما خضع له صاحبه من رياضيات روحية ومجاهدات قلبية ، ولما تعرض له من أحوال ومقامات .

وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدلنا على أن لهؤلاء الصوفية عالماً خاصاً بهم . بمعنى أنهم قد يذهبون إلى آراء لا يذهب إليها الفرد الذي لا يسلك مسلكهم ، أى مسلك التصوف . إذ أنهم تعزيتهم أحوال لا يعايشها غير الصوفي ، ومن هنا كانت لغتهم ليست اللغة الحسية الدقيقة ، بل هى لغة الرمز والإشارة ، لغة الباطن لا لغة الظاهر إن صح هذا التعبير .

وإذا كانوا قد آثروا لغة الرمز والإشارة وفضلوا هذه اللغة على لغة التصريح والعبارة ، فإن سبب ذلك قد يكمن فى أن تلك المشاهدات والمكاشفات لا يمكن لغير الصوفي أن يعبر عنها بالفاظه وعباراته الحسية لأنه لم يعيش معيشتهم ولم يعانى ما عانوه .

هذا يعنى — فيما يقول عنهم الغزالي — أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال ، وأنهم يصلون إلى هذه الأحوال التى يتحدثون عنها ، عن طريق الإلهام ، وهو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى تعالى ، وإنما هو كالضوء فى سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف صاف .

إنه — فيما يقول التهانوى فى كشف اصطلاحات الفنون — يقع بطريق الفيض ، أى بلا اكتساب وفكر ، أى ليس طريقاً نظرياً . إنه وارد غيبى ورد من الغيب ، ولا يحصل به العلم لعامة الخلق ، ولكن يحصل به العلم فى حق نفسه ، أى أنه — كما سبق أن أشرنا فى أول هذه الدراسة — يعد طريقاً خاصاً بمن يسلكون مسلك التصوف ، وليس طريق عاماً شائعاً لكافة الناس .

ومن هنا لا تخضع المعرفة الذوقية ، المعرفة الخاصة بالصوفية ، لمقولات العقل ولا للغة المنطق ، لأن لها لغتها الخاصة بها ، أى لغة القلب ، ومنطقها الخاص بها أيضاً ، وهو منطق الشعور والوجدان .

هذا إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدي إلى رفض منطق أرسطو ، المنطق
النظري المجرد وقباليه ومقولاته العقلية .

ولعل مما يدل على ذلك تمام الدلالة ما نطالعه في شرح حكمة الاشراق
للسهروردي . إننا نطالع تفضيل الصوفية للأنوار الاشراقية للوصول إلى الله
تعالى . إن أصحاب المعلم الأول أرسطو — كما جاء في شرح حكمة الاشراق
تعد حكمتهم ضعيفة القواعد وباطلة الأساس . إذ أنهم — أي المتأثرون بفكر
أرسطو — إذ كانوا قد رفضوا الحكمة الذوقية ، فإن سبب ذلك أنهم اشتغلوا
بالفروع دون الأصول ، ولذلك حرموا من مشاهدة الله . أما الصوفية ، فإنهم
وصلوا إلى معاينة الله لا بفكر ولا نظم ودليل قياسي ، بل بأنوار إشراقية
متتالية . .

ولعل مما يوضح ذلك أيضا ويؤكد عليه ، ما نجده في كتاب « الجمع ، للسراج
الطوسي ، وفي كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف ، للكلاباذي وفي غيرهما
من كتب الصوفية . فأن الله تعالى عندهم لا يعرف بالعقل . لقد سئل أحد الزهاد :
بم عرفت الله تعالى ؟ قال : بالله . قيل : فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز ،
والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله ، وهو لا يعرف الله إلا بالله .

ومعنى هذا أن معرفة الله تعالى تعد ، إلى حد كبير ، فطرية في النفس الانسانية
ولعلنا لو رجعنا إلى مؤلفات ابن تيمية وابن القيم لوجدنا نظرة تشبه هذه
النظرة ، بمعنى أن معرفة الله تعالى إذا كانت مغروزة في النفس بالفطرة والطبيعة
فلا حاجة إلى إقامة الأدلة ، وخاصة الأدلة النظرية للتوصل إلى معرفة الله تعالى .
إن تلك المعرفة تعد فطرة غريزية بديهية .

وتنود أن نشير إلى أن الزهاد والعباد والمتصوفة إذ كانوا يفضلون الاتجاه
الذوق القلبي ، فإنهم يقيمون ذلك على أساس العمل لا النظر المجرد .

يتضح ذلك إلى حد كبير في أقوال ابراهيم بن أدهم فهو يقول على سبيل

المثال : اطلبوا العلم للعمل ، فان أكثر الناس قد غلطوا ، حتى صار عليهم كالجبال وعملهم كالنور . كما يقول : من آتاه الله بقربه ، أعطاه العلم من غير طلب .

بل إننا لو رجعنا إلى كتاب كحلية الأولياء لآلئ نعيم الأصفياني ، وجدنا أن العبرة عند المتصوفة والزهاد والعباد ، بالعمل أساساً وليس بالفكر العقلي والنظر المجرد . ليس هذا في قضية التدليل على وجود الله تعالى بحسب ، بل في كل القضايا والجوانب التي ينادون بها ويبحثون فيها .

فما نجده عند إبراهيم بن آدم كواحد من الزهاد والعباد ، نجده عند غيره في الزهاد والصوفية . منهم يفضلون المسلك العملي ويتبعدون عن الجوانب الثنائية ، وذلك حتى يصلوا إلى معرفة الله تعالى .

فمعروف الكرخي ، وهو من زهاد القرن الثاني الهجري ، يذهب إلى أن الله تعالى إذا أراد بعبد خيراً ، فتح عليه باب العمل وأغلق عنه باب الجنال ، وإذا أراد به شراً ، أغلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجنال .

بل إن الحب الإلهي يعد في رأيه منحة إلهية ، أي لا تكسب بالتعلم . إنه يقول : ليست المحبة من تعليم الخلق ، بل إنما هي هبة من الله وفضل .

معنى هذا كله أن الصوفية إذا كانوا يهتمون أساساً بالجانب العملي ، فإن معرفة الله تعالى والوصول إليه ، عبارة عن شيء يلقي في النفس عند تميزها من العوارض الشهوانية التي تعترض طريقها ، وإقبالها بالفسكرة عن المطلوب .

ولكن كيف يتم للصوفية ذلك ؟

ينذهب الصوفية إلى أنه لا بد من الزهد في الدنيا ، والتوكل على الله تعالى في كل شيء ، والتسك بمقامات كالرضا والتوكل ، وإحوال كالجملة واليقين وغيرهما من مقامات وأحوال ، وذلك حتى يرضى الله عنهم ويصبحوا أولياء له مفضلين على غيرهم من الخلق ، نظراً لتقواهم ، تلك التقوى تتمثل في الزهد والعبادة

أساساً . ولعل تاريخ الزهاد والعباد والمتصوفة ، يدلنا تمام الدلالة على الحياة القاسية التي عاشوها ، حتى أن من كان منهم على ثراء في بداية حياته ، ترك هذا كله حين دخل الطريق الصوفي ، وذلك حتى يتمكن الوصول إلى معرفة الله تعالى بقلبه الصافي الشفاف ، ودون الإعتماد على المقدمات والاقيسة النظرية المجردة والتي يلجأ إليها الفلاسفة .

هذا كله يعني أن الصوفية قد أجمعوا على أن الدليل على الله تعالى ، هو الله وحده . وأن طريق العقل عندهم ، يعد طريقاً عاجزاً لأنه في حاجة الى دليل ، إذ أنه محدث . والمحدث لا يدل إلا على محدث مثله ، أي أننا بالعقل لا نستطيع الوصول الى القديم ، وهو الله تعالى . ومن هنا كان العقل — فيما يقول ابن عطاء — آلة للعبودية لا للاشراف على الربوبية .

وزيد الآن أن نقف عند فكرة الغزالي ورأيه في هذا المجال الذي نبحث فيه الآن ، مجال التدليل على وجود الله تعالى . صحيح أن الغزالي له الكثير في الأدلة الكلامية ، أي الأدلة التي تدخل في مجال علم الكلام ، وكان يمكن الإشارة إليه حين عرضنا بعد قليل لأدلة المتكلمين ، تلك التي نجدها في كثير من كتب الغزالي الكلامية كقواعد العقائد والاقتصاد في الاعتقاد ، ولكن الغزالي ، وقد أثر الطريق الصوفي بعد دراسة لعلم الكلام والفلسفة ، نجد لديها تبعاً لذلك تفصيلاً لطريق الصوفية في مجال الاستدلال على وجود الله تعالى ، بحيث يرفع طريقهم على طريق التقليد وطريق المتكلمين والفلاسفة .

فاذا رجعنا الى كتاب الغزالي ، احياء علوم الدين ، نجده يرى أن الايمان له ثلاث مراتب ، ويوضح كل مرتبة بمثال :

المرتبة الأولى : ايمان العوام وهو ايمان التقليد المحض . ويضرب مثالا على ذلك فيذهب الى أنه اذا أخبرك من جرت به بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته

بالقول ، بشيء ما ، فإن قلبك يسكن إليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع . وهذا هو الإيمان عن طريق التقليد ، وهو مثل إيمان العوام . فأنهم لما بلغوا سن التمييز ، سمعوا من آبائهم وأمهاتهم وجود الله تعالى وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته ويمث الرسل وصدقهم وما جاءوا به . وهذا الإيمان — فيما يرى الغزالي — سبب النجاة في الآخرة .

المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين . وهو يقصد في ذلك ، الأدلة التي يقدمها لنا المتكلمون كالعتزة والأشاعة ، على وجود الله تعالى . ولهذا يرى الغزالي أن هذا الإيمان يعد مزوجاً بتوهم الاستدلال ، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام . ولكن ليس في مرتبة إيمان العوام .

أما المثال الذي يوضح به الغزالي هذه المرتبة ، فهو أن تسمع كلام زيد وصوته في الدار ولـسكن من وراء جدار ، فتستدل به عن كونه في الدار ، فيكون إيمانك وتصديقك ويعينك بكونه في الدار أقوى من تصديقك عن طريق المرتبة الأولى ، مرتبة السماع عن الأخرى ، إذ أنه إذا قيل لك إنه في الدار ، ثم سمعت صوته ، لزددت يقيناً .

المرتبة الثالثة : إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين . ومثال ذلك أن تدخل الدار فتتـنـظر إليه بعينك وتشاهده .

هذا ما نجده عند الغزالي ، وخاصة في كتبه التي يتجه فيها لإتجاهاً صوفياً بارزاً ، سواء في مجال التدليل على وجود الله تعالى ، أو في مجال الأخلاق . ومنها على سبيل المثال كتابه الذي أشرنا إليه منذ قليل ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ولا شك أن الغزالي حين رفع المرتبة الثالثة ، مرتبة إيمان العارفين ، على غيرها من مراتب ، فإن هذا يدلنا تمام الدلالة على أنه يفضل الاتجاه الصوفي في مجال الاستدلال على وجود الله تعالى ، أي الوصول إلى معرفته وذلك على غيره من

إتجاهات ، سواء كانت إتجاهات تعبر عن الجانب الجدلى الكلامى ، أو إتجاهات تعد معبرة عن الطريق الفلسفى .

ثانيا : الاتجاه الكلامى الجدلى :

إذا كنا قد ذكرنا فى بداية هذه الدراسة أننا نجد اتجاهات ثلاثة فى مجال البحث عن أدلة وجود الله تعالى وهى الاتجاه الصوفى والاتجاه الكلامى والاتجاه الفلسفى . وإذا كنا قد أشرنا بإيجاز إلى الاتجاه الأول ، وهو الاتجاه الصوفى ، فإننا نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند الاتجاه الثانى ، وهو الاتجاه الكلامى وخاصة عند الأشاعرة .

لا شك عندنا أن المتكلمين قد بذلوا جهداً وجهداً كبيراً ، ليس فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى بأكثر من دليل ، ولكن فى مجال الإلهيات بصفة عامة شاملة ، ك موضوع الوحدةانية ، والعلاقة بين الذات والصفات ، والآخرويات ، وبحث الرسل ، وإثبات المعجزات ، إلى غير ذلك من موضوعات تعد داخلة فى مجال الإلهيات .

وإذا أردنا الاقتصار على مجال الاستدلال على وجود الله تعالى ، وهو موضوع هذه الدراسة ، قلنا إنهم يستدلون على وجوده تعالى بأكثر من دليل ، ولستطيع بوجه عام القول بأنهم يفضلون ما نسميه بالطريق الصاعد ، بمعنى الصعود من العالم وما فيه من موجودات ، إلى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى ، لأن هذا الطريق يعد تعبيراً قوياً عن الغائية والعناية الإلهية .

ولعل مما يعبر عن ذلك ما يقوله الأشعرى فى كتاب « اللمع » . إنه يقول : إن سأل سائل فقال : ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبراً دبره ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن الانسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام كان نقطة ثم علقه ثم لحماً ودماً وعظماً . وقد علمنا انه لم يتقل نفسه من حال إلى حال ، لانا

رأه في حال كمال قوته وثمّام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرأ
ولا أن يخلق لنفسه جراحة . يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل
ذلك أعجز ، لأن ما قدر عليه في حال النقصان ، فهو في السكّال عليه أقدر . وما
عجز عنه في حال السكّال ، فهو في النقصان عنه أعجز . ورأينا طفلاً ثم شاباً ثم
كهلاً ثم شيخاً . وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر
والهرم ، لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال
الشباب لم يمكنه ذلك . فدل ما وضعنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه
الأحوال وأنه ناقل نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز
إنتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر . وبما يبين ذلك أن القطن لا يجوز
أن يتحول غزلاً مقتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن
اتخذ قطناً ثم انتظر أن يصير غزلاً مقتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج
كان عن المعقول خارجاً ، وفي الجهل والجأ . وكذلك من قصد إلى برية لم يجد
فيها قصرأ مبنياً ، فانتظر أن يتحول الطين إلى حاله الآجر ، وينتضد بمضنه على
بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلاً . وإذا كان تحول النطفة علقه ثم مضنة
ثم لحماً ودمأ وعظماً ، أعظم في الأعجوبة ، كان أولى أن يدل على صانع صنع
النطفة ونقلها من حال إلى حال .

هذا ما يقوله الأشعري في بداية كتابه «اللمع» ، ولا شك أنه يريد — كما
سبق أن ذكرنا — الصعود من العالم إلى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى .

والواقع أن هذا الاتجاه في التدليل على وجود الله ، نجده عند كثير من
الأشاعرة . فإذا رجعنا إلى تطور مذهب الأشعري عند الباقلاني ، وجدنا الباقلاني في
كتابه « التمهيد » يذهب أن الجواهر والأعراض الموجودة في هذا العالم كله ، سواء
كان علوياً أو سفلياً ، تعد محدثة مخلوقة . والمحدث المخلوق لا بد له من محدث

أو خالق ، تماماً كما نقول ان الكتابة لا بد لها من كاتب ، والحركة لا بد لها من محرك ، والصورة لا بد لها من مصور ، والبناء لا بد له من باني ، الى آخر هذه الأمثلة .

يقول الباقلاني بعد ذكره هذه الأمثلة وذلك في كتابه « التمهيد » : فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها ، اذ كانت ألفت وأعجب صنفاً من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات . ولا شك أن هذه الفكرة التي يقول بها الباقلاني تعد قريبة ومشابهة للفكرة التي وجدناها عند الأشعري مؤسس فرقة الأشاعرة . اذ أنها تعتمد على فكرة الصعود من العالم المخلوق الى الله الخالق .

والواقع أن الباقلاني قد اهتم بالتدليل على وجود الله تعالى بكثير من الأدلة التي يعتمد كل دليل منها على فكرة رئيسية محددة . فإذا كان الدليل السابق يعتمد على فكرة الصعود من الصنع والخلق الى الخالق تعالى ، فإننا نجد أدلة أخرى ، منها ما يعتمد على القول بأن الحي كان في البداية لا حياً ولا ميتاً ، وإذن لا بد من التسليم بعلّة أخرجته من الموت واللا حياة إلى الحياة والوجود . ومنها ما يعتمد على القول بأن العالم فيه نظام وترتيب ، ولا يمكن أن يوجد هذا النظام والترتيب إلا بمرتب ومنظم وهو الله تعالى ، بمعنى الصعود من الكثرة والتعدد إلى الوحدة والنظام والاتقان .

والدارس لهذه الافكار التي يقيم عليها الباقلاني أدلته ، يدرك تمام الادراك أنه قد بذل جهداً كبيراً في التدليل على وجود الله تعالى ، وأن أفكاره في هذا المجال ، تعد تطويراً وبلورة لأفكار الأشعري تماماً كما نقول إن أدلة الاسفرائيني المتكلم الأشعري ، وكذلك الجويني الذي يعد من أعلام الأشاعرة ، تعد تطويراً هي الاخرى للآراء والافكار التي يقول بها الأشعري .

ونود أن نشير إلى أننا لو رجعنا إلى ما تركه لنا الأشاعرة من تراث في مجال علم الكلام كالتبصير في الدين للإسفرائينى وأصول الدين لعبد القاهر البغدادي والمواقف لعصدة الدين الأيجي والعقائد النفسية للفسفي ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني والتمهيد للباقلاني والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي واللمع للأشعري ، لوجدنا أنهم قد بذلوا جهداً كبيراً في التوصل إلى أكثر من دليل على وجود الله تعالى .

فهم قد ذهبوا على سبيل المثال إلى أن العالم بجميع أركانه وأجسامه وما يشتمل عليه من أنواع النبات والحيوان والآدميين ، كل هذه الأشياء تعد مخلوقة كائنة عن أول ، حادثة بعد أن لم تكن شيئاً ولا عيناً ولا ذاتاً ولا جوهرأ ولا عرضاً .

ولكن كيف توصل الأشاعرة إلى القول بحدوث هذه الموجودات ؟ لقد دللوا على حدوثهما بالقول بأنها تتغير عليها الصفات بحيث تخرج من حال إلى حال . وهذا ما يدل على بطلان حالة وحدوث حالة أخرى . فالحالة التي بطلت تعد أيضاً حادثة ، إذ لو كانت قديمة لما بطلت ، بل ظلت كما هي دون تغير . والحالة التي حدثت تعد أيضاً حادثة ، إذ أن ذلك معلوم بالضرورة والمشاهدة ومن هنا لا يجوز أن يقال إنها انتقلت من باطن الجسم إلى ظاهر الجسم ، كما يقول بذلك أصحاب القول بالسكون كإبراهيم النظام مثلاً ، بل لا بد من القول بحدوثها .

ومن هنا يصل الأشاعرة إلى أن صفات الأجسام إذا كانت مخلوقة حادثة ، فلا بد من القول بأن الأجسام نفسها تعد مخلوقة حادثة . وعلى ذلك يمكن التفرقة بين واجب الوجود وبين ممكن الوجود . واجب الوجود لا يتغير ، أما ممكن الوجود فلا بد أن يتغير وينتقل من حالة إلى حالة أخرى .

ومن هنا نقول إن الله تعالى واجب الوجود ، أما العالم فيعد ممكن الوجود .

وإذا كان المتكلمون يركزون على القول بحدوث الموجودات ويتفكرون من
الحادث إلى المحدث ، فإنهم يذكرون الكثير من الآيات ، منها قوله تعالى :
« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لآولى
الالباب » .

وقوله تعالى :

« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى
فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد
موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والأرض آيات لقوم يعقلون » .
معنى هذا أن المخلوق لا بد له من خالق . يقول تعالى : أم 'خلقوا من غير
شئ أم هم الخالقون' .

ويمكن أن نسمى هذا الدليل بدليل الحدوث . إذ أن الطريق الموصل إلى
التصديق بوجود الله تعالى ، هو القول بحدوث العالم كما سبق أن أشرنا .
ونود أن نشير إلى أن الحدوث يقوم عند المتكلمين على القول بتركيب
الاجسام من أجزاء لا تتجزأ ، أى جواهر فردة . والجزء الذى لا يتجزأ يعد
محدثا والاجسام محدثة بحدوثه ، إذ أنها تتركب من أجزاء لا تتجزأ .
فطريقة المتكلمين من الأشاعرة على حدوث العالم تقوم أساسا على ثلاث
مقدمات هى :

- ١ — الجواهر لا تنفك عن الأعراض .
 - ٢ — الأعراض حادثة .
 - ٣ — ما لا ينفك عن الحوادث حادث .
- هذا يعنى أن هناك صلة بين توصل الأشاعرة إلى وجود الله تعالى ، وبين

قولهم بحدوث العالم . إذ أن الله موجود لأن العالم محدث . وموجودات هذا العالم تسد متغيرة ، ومن هنا لا تكون قديمة ولا باقية ، إذ أن القديم لا يتغير وإذا كان كل شيء في العالم يعد متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله . فتغير الموجودات إذن ، دليل على وجود خالق قديم لا يتغير .

ويذهب الأشاعرة إلى أن خالق الخلق لا بد أن يعد قديماً ودليلهم على ذلك أنه لو كان محدثاً لافتقر إلى محدث ، وكان كل خالق يفتقر إلى خالق آخر ، إلى ما لا نهاية ، وهذا يعد مستحيلاً ، إذ أن المرور إلى ما لا نهاية لا يؤدي إلى الاعتراف بوجود خالق للسكون أو مبدأ أول للعالم .

وإذا كان الله قديماً ، فلا بد إذن أن يكون ثابتاً غير متغير . ويدل الأشاعرة على آرائهم هذه بأكثر من آية من آيات القرآن الكريم .

منها قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » .

وقوله تعالى : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم » .

ويقول الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين مفسراً هذه الآية : « إن القيوم مبالغة من القيام وهو الثبات والوجود . وهذا دليل على انصافه بالوجود في جميع الأحوال وأنه لا يجوز وصفه بالعدم بحال وذلك حقيقة القدم » .

كما يستدل الأشاعرة في هذا المجال بآيات أخرى ، منها قوله تعالى :

« تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير » .

وقوله تعالى : « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليسكون للعالمين نذيراً » .

ويذهب الاسفرائيني في معرض تفسيره لهذه الآيات وذلك في كتابه الذي أشرنا إليه منذ قليل ، إلى أن البركة هي الثبات . وهذا يوجب له الوجود في جميع الأحوال ، لم يزل ولا يزال . وقد ورد في كتب الأحاديث قول الرسول (ص) : « كان الله ولم يكن معه شيء » .

هذا يعني أن الله يعد أزلياً أبدياً أى قديماً . وإذا قلنا بالقدم فلا مجال للقول بالتغير والحدوث بالنسبة لله تعالى ، إذ أن التغير والحدوث والخلق يقال على الموجودات التي أوجدها الله تعالى .

وهكذا نجد المتكلمين قد تعمقوا في بحث هذا المجال الذي يعد أول وأهم مجال من مجال الإلهيات ، وهو الاستدلال على وجود الله تعالى بأكثر من دليل .

رابعاً : الاتجاه الفلسفي البرهاني .

إذا كنا قد عرضنا للاتجاه الصوفي القلبي والاتجاه الكلامي الجدلي ، فإنا نريد الآن الإشارة إلى الاتجاه الفلسفي البرهاني في مجال الاستدلال على وجود الله تعالى .

وسنكتفي بآبراز الأدلة التي نجدها عند الكندي أول فلاسفة العرب وعند ابن رشد آخر فلاسفة المغرب العربي .

فالكندي قد اهتم اهتماماً كبيراً بالتدليل على وجود الله تعالى . بل يمكن القول إن أهم مبحث من مباحث الكندي في مجال الإلهيات ، هو هذا المبحث الخاص بإقامة أكثر من دليل على وجوده تعالى .

إنه في أول دليل من جوانبه على وجود الله تعالى يربط بين القول بحدوث العالم وبين التوصل إلى وجود الله تعالى . وبما لا شك فيه أن البحث في قضية حدوث العالم وقدمه يربط بالتدليل على وجود الله تعالى . ولذلك نجد الغزالي فيما بعد ، يذهب في كتابه « تهافت الفلاسفة » إلى أن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم قد تناقضوا مع أنفسهم حين حاولوا التدليل على وجود الله . وهذا معناه أن كل فيلسوف يقرر أن العالم قديم ، ثم يسوق أدلة على وجود الله فإنه يتناقض مع نفسه فيما يذهب الغزالي .

هذا يعنى أن شرط الفعل عند الغزالي هو أن يكون حادثا ، لأن الحادث لا يوجد من نفسه ، بل يحتاج إلى خالق . أما إذا قلنا بالقدم ، قدم العالم وأثبتنا له مع ذلك خالقا ، فإن هذا يدلنا على التناقض فيما يرى الغزالي .

ومن هنا نجد من المفكرين كالغزالي ، من يربط بين القول بمحدوث العالم والقول بوجود الله ، بحيث أن التسليم بمحدوث العالم يؤدي بالضرورة إلى التسليم بوجود الله .

ولذلك فإن بحث الكندي الذي يقول بمحدوث العالم يرتبط تماما بتدليله على وجود الله ، أى أن العالم عنده إذا كان حادثا ، فإن هذا الحادث لا بد له من علة أحدثته وخلقته وأظهرته إلى الوجود . وهذه العلة هي الله تعالى .

والرافع أن الكندي يتناول دراسة هذه القضية في كثير من رسائله ، ونذكر منها على سبيل المثال ، رسالته في « وحدانية الله وتناهي جرم العالم » ورسالته في « حدود الأشياء » ، ورسالته في « الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » .

ولا يمكنني الكندي بالتدليل على وجود الله تعالى عن طريق فكرة الحدوث ، حدوث العالم ، بل نجد أدلة أخرى ، منها دليل يعتمد على فكرة العناية والغائية في الكون . فالكندي يستدل على وجود الله تعالى « بالاستناد إلى هذه الفكرة ، فكرة العناية والغائية » ، مستبعدا بذلك فكرة المصادفة والعيب . فالعالم لم يوجد مصادفة ، بل إن هذا العالم بموجوداته يدلنا على العناية والغائية ، وإذا قلنا بالعناية والغائية فقد وصلنا ضرورة إلى التسليم بوجود الله تعالى .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن الكثير من الفلاسفة ، سواء فلاسفة اليونان ، وفلاسفة العصر الوسيط ، أو فلاسفة العصر الحديث ، قد أكدوا على القول بالغائية في العالم والنظام والاتقان الموجود فيه . وقد صعد أكثرهم من ذلك إلى القول بوجود إله للكون .

نجد هذا عند أفلاطون وأرسطو قديماً ، ولينتنز وكانت Kant حديثاً ، مع ما بين أفسكارهم في هذا المجال من تفاوت وتباين أحياناً ، ولكنهم يعبرون في أقوالهم بصورة أو بأخرى عن تلك الفكرة الهامة .

وإذا نظرنا إلى مآثره لنا فلاسفة الإسلام من مؤلفات ورسائل ، فإننا نجد تمسكهم بفكرة العناية والغائية وذلك حين يستدلون على وجود الله . كما نجدهم قد ربطوا بين فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية . ولعلمهم أرادوا من وراء ذلك ، تفادي ما في مذهب أرسطو من نقص . ذلك النقص الذي يمثل تلك الفجوة بين الله والعالم أى أنهم أرادوا أن يؤكدوا وجود علاقة بين الله والعالم ، بدليل تلك الغائية والعناية الإلهية المشاهدة في الكون الذي نعيش فيه سبحانه وأرضه أى العالم العلوى والعالم السفلى .

وإذا رجعنا إلى الكندي ، فإننا نجد له نصوصاً كثيرة في مؤلفاته ورسائله التي سبق أن أشرنا إليها ، تلك النصوص التي إن دلت على شيء ، فإنما تدلنا على اعتقاده بالعناية الإلهية .

كما يستدل الكندي بالكثير من الآيات القرآنية التي تثبت وجود عناية وغائية في الكون ومن هذه الآيات ، قوله تعالى : تبارك الذي جعل في السماء رجاً ، وجعل فيها سراجاً وقرأ منيراً وقوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . وقوله تعالى : يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون .

وإذا كنا قد ذكرنا منذ قليل أن الكندي يحاول الربط بين الظواهر العلوية والظواهر الأرضية ، ويصل من ذلك إلى إثبات وجود الله ، فإن ذلك يتضح من خلال الكثير من الأمثلة والشواهد التي يضربها الكندي كأمثلة وشواهد على

العناية الإلهية والغائية . وهذا كله يدل على وجود خالق حكيم أتقن كل شيء صنعاً . وما أعظم حكمة الله في خلقه .

والكندي يرى على سبيل المثال أن قوام الأشياء الموجودة في عالم الكون والفساد ، يرجع إلى اعتدال الشمس في فلسكها ، بحيث تدنو من الأرض تارة وتبعد عنها تارة ولو كانت الشمس أقرب من ذلك لاحترق الكون ولو كانت أبعد من ذلك لتجمد الكون .

وما يقال عن الشمس ، يقال عن القمر . إذ لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن ، بل أقرب ، لمنع تكون السحب والأمطار .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الكندي يقدم لنا أدلة كثيرة على وجود الله تعالى ، فإنه لا يكتفى بالدليلين السابقين ، بل يقدم لنا دليلاً آخر يعتمد على فكرة التشابه والمماثل بين النفس في البدن والله بالنسبة للكون .

نوضح ذلك بالقول بأن النظام في الجسم الإنساني إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية ، وهى النفس التى تدير الجسم ، فإن التدبير في الكون يدل على وجود مدبر له .

ومعنى هذا أننا إذا كنا نستدل على وجود النفس التى لا ترى ، بوجود تنظيم في شيء محسوس ملموس مرئى وهو الجسم الإنسانى ، فإننا نستدل أيضاً على وجود خالق للكون لا يرى ، من وجود التدبير في هذا العالم المرئى .

يقول الكندي : إن العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى ، والعالم الذى لا يرى ، لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

وهكذا يسوق لنا الكندي دليلاً على وجود الله تعالى يعتمد على فكرة المقارنة بين عمل النفس في البدن ، وعمل الله في الكون . أى أن وجود النظام

في السكون يدل على وجود منظم له وهو الله تعالى ، تماماً كما نقول إن أفعال
البدن تدل على وجود نفس له تدبره .

هذه الأدلة التي يقدمها السكندى لا تمثل كل أدلته على وجود الله تعالى ، بل
هى أبرزها ، إذ أنه قدم لنا العديد من الأدلة على وجوده تعالى . وهذا إن دل
على شيء ، فإنما يدلنا على الجهد الكبير الذى قام به السكندى والذى تمثل في البحث
في هذا المجال من مجال الإلهيات .

ولإذا انتقلنا الآن من السكندى فيلسوف العرب إلى ابن رشد آخر فلاسفة
المغرب العربى ، وجدناه يهتم اهتماماً كبيراً بالتدليل على وجود الله تعالى . لأنه
بعد قيامه بنقد بعض الاتجاهات التى سبقت كالاتجاه الصوفى والاتجاه الكلامى
الجدلى ، يقدم لنا أكثر من دليل على وجود الله تعالى .

من هذه الأدلة ، دليل يعتمد على فكرة العناية الإلهية أو الأسباب الغائية .
وإذا كان ابن رشد قد اهتم بإقامة دليل يقوم على هذه الفكرة فإن هذا يعد
تأكيداً على ما سبق أن أشرنا إليه ، وهو أن فلاسفة الإسلام قد اهتموا اهتماماً
كبيراً بهذه الفكرة ، ففكرة العناية الإلهية أو فكرة الغائية كما سبق أن اهتم بها
المعتزلة أثناء دراستهم لأصل العدل الذى يعد أصلاً من أصولهم الخمسة .

ويذهب ابن رشد إلى أن الهدف من هذا الدليل ، الوقوف على العناية
بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله .

كما يشير إلى أن هذا الدليل يتعرف على الله بممنوعاته ، وهى طريقة الحكماء
فهو يقول إن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات . إذ
كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة
ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه . أى أن
من أراد معرفة الله معرفة تامة ، عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات .

ويمكن نظم دليل ابن رشد هذا ، والذي يقوم على الاعتماد على فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية ، في صورة قياس كالتالى :

العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان والكائنات .
كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسداً نحو غاية واحدة فهو مخلوق .

∴ العالم مخلوق ضرورة وله خالق .

ولا يكتفى ابن رشد بالتدليل على وجود الله تعالى بالاعتماد على فكرة العناية الإلهية ، بل يقدم لنا دليلاً ثانياً يرتبط من بعض زواياه بالدليل السابق ، وهذا الدليل هو دليل الاختراع .

وهو يقيم هذا الدليل على أصليين هما : هذه الموجودات مخترعة ، كل مخترع له مخترع .

ويذهب ابن رشد أيضاً إلى القول بأن هذين الأصلين موجودان بالقوة في جميع فطر الناس . فالأصل الأول معروف بنفسه في الحيوان والنبات ، بل كل الكائنات . يقول تعالى : « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، فإنه إذا رأينا أجساماً مادية ثم رأينا الحياة تحدث فيها ، علمنا علم اليقين أن هناك موجداً أوجدها . فلكل شيء سبب ، ولا شيء يحدث مصادفة . أما السماوات فنحن نعلم من قبل حركاتها التي لا تقتر أنها مأمورة بالعناية بما ها هنا ومسخرة لنا . والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة . فإذا اجتمع هذا الأصل مع الأصل الثانى ، الذى يرى أن كل مخترع له مخترع ، صح لنا أن للموجود فاعلاً خالقاً له ومخترعاً له .

والواقع أن ابن رشد يقدم لنا الكثير من الأدلة على وجود الله تعالى . ولعل أهم أدلته ، هى تلك التى سبق أن أشرنا إليها . وهذا يدلنا على اهتمام ابن رشد اهتماماً كبيراً بالتدليل على وجود الله تعالى .

وننتهي من هذا كله إلى القول بأن مفكرى الإسلام قد بذلوا جهداً وجهداً كبيراً في البحث في هذا المجال ، مجال الإلهيات ، وأول ما اهتموا به حين بحثهم في هذا المجال ، هو إقامة أكثر من دليل على وجود الله تعالى . وإذا كنا نجد اتجاهات مختلفة ومتعددة ، كالاتجاه الصوفي القلبي ، والاتجاه الكلامي الجدلي ، والاتجاه الفلسفي البرهاني ، فإن هذا يدلنا على ثراء بحوثهم وعظيم تفكيرهم واهتمامهم بالبحث في مجال الإلهيات ، وخاصة ما يتعلق منه بإقامة أكثر من دليل على وجود الله تعالى .

بعض مصادر الدراسة :

- ١ — السراج الطوسي : كتاب اللمع .
- ٢ — الكلأباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف .
- ٣ — الشعراني : الطبقات الكبرى .
- ٤ — السبلي : طبقات الصوفية .
- ٥ — د . أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي .
- ٦ — د . أبو العلا عفيفي : التصوف : الثورة الروحية في الإسلام .
- ٧ — الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أهول الاعتقاد .
- ٨ — الأشعري : كتاب اللمع .
- ٩ — الباقلائي : كتاب التمهيد .
- ١٠ — الأسفرايني : التبصير في الدين .
- ١١ — د . أحمد محمود صبحي : في علم الكلام .
- ١٢ — الكندي : الرسائل الفلسفية : تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو رييدة .
- ١٣ — ابن سينا : الإشارات والتنبيهات .
- ١٤ — ابن سينا : الشفاء (القسم الخاص بالإلهيات) .
- ١٥ — الغزالي : إحياء علوم الدين .
- ١٦ — الغزالي : تهافت الفلاسفة .

- ١٧ — ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة .
- ١٨ — ابن رشد : تهافت التهافت .
- ١٩ — ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو .
- ٢٠ — د . ابراهيم بيومي مدكور . في الفلسفة الإسلامية جزء ١ ، جزء ٢ .
- ٢١ — د . محمد عاطف العراقي . النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .
- ٢٢ — د . محمد عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق .
- ٢٣ — د . محمد عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية .
- 24 — E, Gilson : History of Christian philosophy.
- 25 — Aristotle : Metaphysics. a revised text with introduction and Commentary by W, D, Ross.
- 26 — Arnold and alfred guillaume : The legacy of Islam.
- 27 — E. Brehier : La philosophie du moyen - age.
- 28 — Burnet : greek philosophy
- 29 — Dugat : Histoire des philosophies et théologiciens musulmans.
- 30 — Madkour (Dr I) : La place d' Alfarabi dans L'école philosophique musulmane

العلاقة بين الفلسفة والتربية من منظور الاعتزال

دكتور سعيد اسماعيل عل

مقدمة :

لا أظن أنى أبالغ فى كثير أو فى قليل إذا قلت أنه قد اجتاحتنى سعادة كبيرة عندما دعيت للمشاركة فى هذا العمل العلى . ففضلا عما تحمله المناسبة من دواعى التقدير والوفاء والاعتزاز ، فقد رأيت فيها فرصة ذهبية لأبد من إغتنمها ، وهى أن يكون لرجل من المشتغلين بالتربية (وهو كاتب هذه السطور) ، مكان ما فى صفوف المشتغلين بالفلسفة ، وإن كان فى حقيقة الأمر ليس غريبا عنهم بحكم درجته الجامعية الأولى على الأقل ، ذلك لأننى — طوال عملى فى ميدان التربية — قد لاحظت مع الأسف الشديد ما يشبه الأخدود بين الفريقين على المستوى العملى الواقعى ، وإن كانت العلاقة بين الميدانين — كما ستكشف عنه هذه الدراسة — أدخل فى باب العروة الوثقى ، بل يمكن القول إن بينهما ما يشبه الزواج الكاثوليكي .

فبين المشتغلين بالتربية فريق يخشى «الفلسف» فى أمور التربية ويضيق بالنظريات والمناقشات ، ويدأب على إختصار الطريق ، ويتمجبل الوصول إلى قرارات وتوصيات «عملية»^(١) .

وأصحاب هذا الاتجاهات الذين يريدون «عملا» لا «فلسفة» لا يقدرّون طبيعة العلاقة بين النظرية والعمل (وهذه فى حد ذاتها من المسائل الأساسية التى تعنى فلسفة التربية بدراستها وتوضيحها) ، ولا يدركون أنهم بإصرارهم على

ما هو عملي وما هو مباشر يقفون عقبة في سبيل تطوير الجوانب النظرية ، كما يعملون على تضيق أفق العمل والزج به في أخاديد خائفة .

ومن ناحية أخرى ، نجد الكثيرين من المشتغلين بالفلسفة ينظرون « شذرا » إلى التربية وإستخفافا بالمشتغلين بها وتهوينا من شأنها لالتباسها بالعمل والتطبيق ، متأثرين في ذلك بتلك النظرة التي تقصر مهمة الفلسفة على التأملات النظرية ، حتى هؤلاء الذين لا يؤمنون بالفلسفة الميتافيزيقية ، وينحون نحواً « تجريدياً » ، و « علمياً » لا يشعرون بتعاطف مع التربية من الناحية التطبيقية ، وإن كانوا على إستعداد لإظهار الاهتمام من الناحية النظرية !! بحيث تقفز إلى الأذهان تلك النظرة التي تغلب على أصحاب الياقات البيضاء نحو أصحاب الياقات الزرقاء !

من هنا كان لابد لنا من هذه الدراسة لنؤكد خطأ الميل إلى أي من الجانبين على حدة وإسقاط الآخر من الاعتبار ، ولكي نبين أن الفلسفة بالنسبة للمربي ليست بحثاً يقوم به أحمى في غرفة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها وإنما هي كما يقول أرسطو ، فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف ، فإذا لم يقتضى الأمر التفلسف ، فلنتفلسف لنثبت أن التفلسف أمر لا لزوم له .

وإن التربية بالنسبة للفيلسوف ليست جهداً جابياً وتبديداً للطاقات الفكرية وإفساداً لها ، وإنما هي « الغطاء الذهني » لما يتداوله من عمولات نظرية ، ونقصد بالغطاء الذهني هنا رصيد الخبرة ومخزون التطبيق والعمل .

وسوف نحاول تحقيق ذلك بوسيلتين :

الأولى ، نسمى بها للكشف عن الأسس العقلية والشواهد العملية لضرورة التعاون بين الفلسفة والتربية على وجه العموم .

الثانية : نحاول بها أن تأخذ مثالا من الفكر الفلسفي الاسلامي لنؤكد من

خلاله امكانية تأسيس التربية على نظرات فلسفية من زاوية معينة وفي اتجاه خاص ، وفي نفس الوقت نبين أن مثل هذه النظرات الفلسفية يمكن لها ألا تظل حيدة السطور التي كتبت على الورق فتتخلق في سلوك انساني عملي من خلال العمل التربوي .

وقد وقع اختيارنا على « المعتزلة » ، بالذات ، لأنهم من الفئات التي لم يفكر التربويون قبل ذلك في امكانية الاستفادة بآرائهم في المجال التربوي على أساس أن آرائهم تنزع إلى الجدول الفكري البحث والمناقشات النظرية ، الصرفة ولأن المشتغلين بالفلسفة في تناولهم لهذا الفريق ، لم يؤكدوا أن آرائهم تشكل في جملتها زنادا يحتاج إلى من يقده كي تنطلق إلى دنيا العمل ، فتعيد صياغته وتنشئ انسانا جديدا .

مكانة التربية بالنسبة للفلسفة :

لقد قطعت الحضارة الانسانية مرحلة كبيرة من التقدم العلمي تغيرت على أثرها النظرة إلى كثير من المشكلات التي كانت من صميم موضوع الفلسفة . وترتب على هذا أن كان لابد للفلسفة أن تتغير وظيفتها ، فالذي حدث هو انقلاب على واسع المدى لا يكاد يدع جزئية من جزئيات الاعتقاد عن الطبيعة ، الفيزيائية منها والبشرية ، دون أن يحدث في موقف الناس العملي ومزاجهم ، فكما تقدم الانقلاب ، زود هذا التغير بمصطلحات ملائمة تناسب حاجاته وتزيده وضوحا وجلال ، فتقدم العلم في تصميقاته الواسعة وفي تفصيلاته النوعية عن الواقع هو على وجه الدقة ما زود الناس بذلك العناد العقلي من الأفكار والحقائق الشبكية الذي لا بد منه لصياغة النزعة الجديدة واستحثائها على سرعة السير ثم إيصالها إلى الناس واذاعها فيهم ، فبدلا من ذلك الكون المغلق يقدم لنا العلم الحديث الآن كونا غير متناه من حيث الزمان والمكان ، كليهما لا حدود له ولا تخوم هنا أو هناك في هذا الطرف أو في ذاك ، كونا معقدا في تركيبه الداخلي تعقيدا

لا نهاية لا نهاية في مداه ، ومن ثم كان كوننا مفتوحا ، عالمنا منوع الأشكال تنوعا ليس له نهاية ، فهو عالم لا تكاد نسميه كوننا بالمعنى القديم مطلقا لأنه متعدد متشكك ومعقد بعيد المدى لا نستطيع أن نوجزه في أية صيغة واحدة أيا كانت ، فالتغير لا الثبات حقيقة الوجود الآن^(٢) .

وكان من الضروري أن يؤدي هذا إلى توجيه الفلسفة إلى مهام أخرى جديدة ، فأصبح التفكير الفلسفي — من وجهة نظر الكاتب على الأقل — ظاهرة ثقافية ذات دلالة إجتماعية خطيرة ، فهو ، كالتفكير في العلم والسياسة والأدب ، والفنون ، نشاط فكري ينشأ استجابة لحاجة إجتماعية ، ويتأثر ويتلون بظروف المجتمع السياسية والاقتصادية والعملية والدينية ، وهو يقوم باستجابة للحاجة إلى إيجاد التكامل في السلوك الجماعي واستعادة توازنه الذي يكون قد اختل نتيجة للتناقض في الاهتمامات والمصالح على المستوى الجماعي .

ومن هنا كانت (القيم) هي لب الفلسفة وصميمها . والفلسفة إنما تبحث عن القيم ، لأن أكثر إشغالنا بالإنسان وسلوكه في الحياة ، ولا سلوك عند الإنسان العاقل ، بغير اتجاه إلى يمين أو إلى يسار ، وهذا الاتجاه يقتضى معرفة قيمة ما نحن مقدمون عليه ، وهذه القيمة هي التي تحدد السلوك وتوجيهه .

إن هناك من يقول ، إن أفعال الناس تتبع نظرياتهم عن العالم والحياة الإنسانية ، وإلى ما هو خير وشر ، وأن الخير والشر يرجعان إلى ما نحب ونكره وما نحب أو نكره من الأمور الشخصية ، الخاصة التي نعجز عن الحكم عليها على أسس موضوعية ، هذا إلى أن ما نحب وما نكره أمور تستمضى على التغيير بالمعرفة وما دامت هذه الأمور تعيش في عزلة وخفاء بين الفرد ونفسه . وقد يمكن تقدير القيم الخارجية لأنها ليست سوى وسائل لا غايات حقيقية ، ومن هذا الوجه يمكن تحديدها بمناهج تخضع للفحص العلمى . ولكن الغايات الحقيقية

التي تخدعها هذه الغايات الظاهرة ، فانها من الامور التي تحجبها الجماعات والطبقات والنحل والاجناس^(٣) .

ولكن لابد من الاعتراف بأن العلم على الرغم من تلك الخطوات المذهلة التي خطتها لا يزال هناك الكثير أمامه ، فالمنهج العلمي لم يصل بعد إلى تمام النضوج ، ولن يبلغ المنهج كماله إلى حين يشمل الأمور الإنسانية . ومصدر الشرور اليوم راجع إلى عدم التوازن في تطبيق منهج البحث على كل شيء ، لأنه يطبق على العلوم فقط ، ومهمة الفلسفة ، الاشتغال بالمشكلات الناشئة عن هذا الانفصال بين منهج يطبق على العلوم وآخر يطبق على الانسانيات .

وهنا تبرر لنا تلك العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والتربية . والواقع أن التربية تعطينا مجالا نشرف منه وننفذ المعنى إلى الإنسان للنقاشات الفلسفية الذي يتميز عن معناها الفنى ، فن يطلب الفلسفة للفلسفة ، عرضة دائما للخطر الذى ينشأ عن اعتبارها رياضة بارة وشديدة الفكر ، واعتبارها شيئا هاما لا ينطق به سوى الفلاسفة ولا يعود إلا إليهم . أما إذا قربنا المسائل الفلسفية من ناحية ما يقابلها من ضروب الاتجاهات الفكرية أو من من ناحية ما يترتب على العمل من تبديل فى التربية العملية ، فلن تغرب عنا أوضاع الحياة التى تعبر عنها مسائل الفلسفة . وفى الحق ، أن كل نظرية فلسفية لا تؤدي إلى تبديل فى العمل التربوى ، لابد أن تكون مصطنعة ، ذلك بأن وجهة نظر التربية تعيننا على تفهم المشا كل الفلسفية فى منابها التى نشأت فيها وزكت ، أى فى موطنها الطبيعية حيث يؤدي قبولها أو رفضها إلى تبديل فى الناحية العملية فى التربية .

إن النظريات الفلسفية لا تحمل مصباحا كمصباح علاء الدين السحري ، فتجد ما ننشئه بالفكر فى القيم حاضرا من فوره بين يديها ، فإذا كانت العلوم فى الفنون الآلية عبارة عن أساليب لإدارة الأشياء لبتغاء استخدام قواها لأهداف معينة ، فكذلك الفلسفة فى فنون التربية ، تستطيع إستنباط الوسائل لاستخدام قوى البشر وفقا لما يوحيه التفكير الجدى من الافكار حول الحياة ، والتربية حينئذ ، هى المختبر الذى تتجسم عنه الافكار الفلسفة وتمتحن^(٤) .

والحق أننا لو أمعنا النظر في التاريخ القديم للفلسفة ، سنجد أن ذلك ليس أمراً عجباً !! فقد كان سقراط شيخ الفلاسفة معلماً للشباب . وكتب أفلاطون (الجمهورية) وبسط فيها نظاماً للتربية توجه بالفلسفة ، وافتتح الأكاديمية يربى فيها طائفة من الفلاسفة تربية فاضلة رشيدة ويعدهم ليكونوا حكاماً للمدينة^(٥) .

وكان سقراط يرى أن الرجل الذى لا يعرف الخير ، لا يستحق أعماله أن تعد فاضلة . ولقد كان أنصار التربية القديمة يرون أن مصدر الفضيلة هو التعود على الاعمال الصالحة ، ولكن سقراط ذهب إلى أن الفضيلة من الأشياء التى تؤخذ بالتلقين ، وأن الواجب تلقينها للعلمين ، ولقد أفرغ أفلاطون في كتابه القوانين أفكار أخريات أيامه ، ونتائج تأثره من الانحدار المضطرب في الاخلاق الوطنية في أثينا ، ونشله كفيلا سوف في اقامة حكومة في « سيراكوزا » . ومن هذه العوامل كلها ، كان طابع « القوانين » مغايراً لطابع « الجمهورية » ، فالجمهورية تمثل نزعة الإصلاح الاشتراكي كرد فعل للحركة الفردية ، أما كتاب القوانين ففرى فيه الرجوع إلى القديم .. واذا كانت الجمهورية قد استبعدت ، طبقة الشعراء لما لهم من أثر سيء في الاخلاق ، فالقوانين قد استبعدت ، ان لم تكن أهملت ، طبقة الفلاسفة ، فافلاطون قد استبعد في قوانينه تلك المرحلة التى خصصها في جمهوريته للدراسات الحوارية ، وأصبحت التربية مجرد دراسات العلوم الرياضية أو الفلسفية من ناحيتها الدينية^(٦) .

وكانت الفلسفة على عهد سقراط وأفلاطون حية لاتصالها المباشر بالمجتمع وبالناس عن طريق الحوار والجدل ، وكان لها من أجل ذلك معنى وأدت وظيفة فلما انعزلت عن المجتمع واقتصرت على المناقشات داخل جدران المدارس ، أضحت لفظية ومحاولات فارغة ، ولم يعد لها معنى مفهوم ولا أصبحت تؤدي وظيفتها ، فاذا عادت الفلسفة إلى الحياة مرة أخرى واتصلت بالناس تبحت في أمورهم ، فلا جرم أن تكون عنئذ هي التربية بالمعنى الواسع لهذا الإصلاح .

مكانة الفلسفة بالنسبة للتربية :

وإذا كانت هذه هي حاجة الفلسفة الى التربية ، فما هي حاجة التربية الى الفلسفة ؟

قبل الاجابة على هذا السؤال ، لابد لنا من الاعتراف بأن هناك من المربين وغيرهم اعتقاد راسخ ذو تأثير بعيد المدى ، بأن النجاح في التدريس يتوقف على اخلاص المدرس وعلى سيطرة على المادة الدراسية مع الالمام ببعض المبادئ البيداغوجية . والمقصود بها بعض أصول التدريس ، طرقه وقواعده وخطواته . وهذه الاصول والقواعد هي أسرار النجاح في المهنة وهي التي توفر الحلول لجميع المواقف والمشكلات . وواضح أن هذا اللون من التفكير لا يجيد للنواحي النظرية جددى على الاطلاق . وللأسف ، إنه تفكير منتشر في المدارس بين المدرسين عامة ، وبين الاداريين خاصة داخل المدرسة وخارجها وفي معاهد اعداد المعلمين حيث تعتبر الدراسة الفلسفية ، مضيعة لوقت الطالب رتفا يحسن الاستغناء عنه . وهناك تعاطف بين هذا الاتجاه ، وبين العلوم « النافعة » والبحوث التي تخرج علينا بنتائج جاهزة للتطبيق السريع ، فان قدر هذا الاتجاه علم النفس مثلاً ، فهو لا يقدر ما فيه من نظريات ، إنما يقدر ما يخرج به من معادلات أو وصفات ، لمتخالف أنواع المواقف . ومثلوا هذا الاتجاه على استعداد دائم لأن يبرهنوا على أنه لا نفع للمربي من الفلسفة بالقول بأن أكثر المدرسين والاداريين الذين أمروا فيهم تأثيراً بالغاً وغيروا مجرى حياتهم والذين شهد لهم الجميع بالكفاءة والامتناز ، لم تكن لهم صلة بالفلسفة على الاطلاق ،

ولكني نبين ما في هذا الاتجاه من تهافت ، لابد لنا من العودة الى السؤال الذى طرحناه . إن التحليل البسيط لمعنى التربية والذي يمكن ايجاز ملاحظه في المخطوط الثلاثة التالية ، هو السبيل للاجابة على هذا السؤال (٧) :

١ - مجموعة من الاساليب الفنية التي تهدف إلى إعطاء معارف ومهارات وإتجاهات .

ب - مجموعة من النظريات التي تهدف إلى تفسير أو تبرير إستعمال الاساليب الفنية .

ج - مجموعة من القيم والمثل التي تتضمنها وتعبّر عنها الغايات التي من أجلها أعطيت هذه المعارف والمهارات والاتجاهات والتي توجه نتيجة لذلك حجم ونوع التدريب الذي أعطى .

وهذا العنصر (ج) هو العنصر الذي يظهر فيه شدة الاتصال بين الفلسفة والتربية ، فالعنصران (أ) و (ب) وهما الاساليب الفنية للتدريس ، والنظريات التي تفسر هذه الاساليب أو تبررها ، أمور يمكن تحديدها أو إتخاذ قرار بشأنها بطرق العلوم الوضعية وبالذات علم النفس . والسؤال عن أى من هذه الاساليب أكثر فعالية في تدريس الحساب أو الجغرافيا أو أى مادة أخرى ، هى مسألة حقيقية يمكن تحديدها عن طريق الملاحظة المصقولة بالتجربة والمعاناة بواسطة الاساليب الاحصائية لتقدير أوزان البراهين والاثباتات المستخدمة . على أن هناك طريقا واحدا تستطيع فيه الفلسفة أن تؤدى خدمة في هذا المجال ، فليس واضحا دائما بالنسبة لطلاب أى علم من العلوم الطبيعية ماهية العلاقة بين النظريات العلمية التي يدرسونها والحقائق التي تؤيد هذه النظريات أو التي تحاول هذه النظريات تفسيرها . ومن المؤسف أن هذه العلاقة بين النظرية والحقيقة ، ليست واضحة في غالب الامر للطلاب حتى في حالة العلوم الفيزيائية على الرغم من أن هذه العلوم تعطى إمكانية فهم هذه العلاقة بأقصى درجة من اليسر . أما في حالة العلوم البيولوجية والاجتماعية ، فالعلاقة بين الحقائق المستمدة من المشاهدة أو التجربة والهيكل العلوى التفسيري للنظرية ، فنادما ماتكون أكثر تعقيدا وصعوبة . وهذه المسائل الخاصة بطبيعة النظرية ووظيفتها التفسيرية هى أساسها مسائل فلسفية ^(٨) .

وعلى أى حال ، فإن مسائل القيمة التى يثيرها العنصر (ج) هى التى تشكل أكثر المشكلات حساسية بالنسبة لطالب التربية ، وهى بالذات المشكلات التى يمكن للفلسفة أن تقدم العون فيها إلى المدى الذى يجعلها قادرة على توضيح طبيعة هذه المشكلات وشرح خصائصها المميزة .

وقد سبق لـ « برسى ن » أن شرح فى كتابه « التربية مادتها ، مبادئها الاولية ، بتفصيل كبير أثر الفلسفة على جوانب التربية المختلفة ، نكتفى منه بما أوضحه لبيان أثر الفلسفة فى أغراض التربية (٩) .

استعرض « ن » بعض أهداف التربية ، فبعض المربين — كما يقول — ينادى بأن الغرض من التربية هو « بناء الاخلاق » ، ويرى آخر ، أنها « الاعداد للحياة الكاملة » ، ويقرر ثالث أن غرضها ، تكوين « العقل السليم فى الجسم الصحيح » وهكذا يمكن أن نمضى فى سرد سلسلة طويلة من هذا النوع من الاجوبة : هذا ويبدو للقارىء من أول وهلة أن كل غرض من هذه الأغراض صحيح أو مقنع فى حد ذاته ، ولكن إذا أمعنا النظر فى هذا العرض وتساءلنا عن أى نوع من الاخلاق نريد أن نكون ؟ أو ما أنواع النشاط التى تتضمنها الحياة الكاملة ؟ أو ماصفات العقل السليم ؟ اتفقنا مع الاستاد « كيتنج » الذى قرر بصفة قاطعة أنه من الصعب تعيين غرض عام للتربية وأن ما يبدو من نجاح هذه المحاولات لتحديد غرض عام للتربية ، ليس إلا وهما خاطئا سببه الرئيسى هو أن كل واحد يستطيع أن يقول هذه الأغراض حسبما شاء داخل نطاق واسع الحدود ، فنلا فسكرة « أ » من الناس عن الاخلاق المثالية ربما كانت مضحكة جدا فى نظر « ب » وما يعتبره « ج » حياة كاملة بالنسبة له ، ربما اعتبره « د » عقل غر فى جسم همجى .

وقد أرجع سير برسى ن هذا الخلاف إلى أثر الفلسفة فى التربية — فكل نظام تربوى يقوم على فلسفة عملية خاصة تتصل بالحياة اتصالا وثيقا ، ولما كان كل فرض تربوى محسوس يقوم على وجهات نظر خاصة إلى الحياة ، أى برمى

إلى تحقيق مثل أعلى ، ولما كانت المثل العليا للحياة دائمة التغير والاختلاف ،
أنظرنا دائما صراعا يظهر أثره في نظريات التربية .

ولقد أرجع سيربرسى من السبب لهذا الاختلاف في تحديد أهداف التربية
إلى عامل هام هو تعقد الطبيعة البشرية ، فالناس يختلفون الواحد منهم عن
الآخر إختلافا كبيرا ، فهم جميعا كسكان الجزر المنعزلة وسط المحيط ، يفصل
كل جزيرة عن الأخرى بحر لا يمكن اجتيازه ، لكنه يمكن أن يكون بينهم
اتصال عقلي غير مباشر وبطريقة تقريبية عن طريق حركات الشفافة . وماتخرجه
من ألفاظ أو عن طريق مخطوطه الأيدي من عبارات أو أشارات . ولكن على
الرغم من ذلك فهناك التكوين العقلي الخاص بكل فرد مما يودى إلى حدوث
إختلاف في أهداف التربية .

ثم إن التربية إذا كانت تتأثر بالاضاع الاجتماعية والاقتصادية ، وببؤثرات
العالمية التاريخية ، فإنها لابد أن تقوم على دراسة هذه الاوضاع والمؤثرات . .
والاختيار من بينها على ضوء تصورات واتجاهات تحدد مستقبل المجتمع الذى
تعمل فيه . ولما كانت وظيفة الفلسفة والفكر الفلسفى تحليل هذه الاوضاع ونقدها
لإقامة الاختيار على أسس علمية تواجهه بالتناقض بين القوى المختلفة والاتجاهات
المتضاربة ، كانت حاجة التربية ماسة إلى الفلسفة .

ومن هنا كان القول بأن التربية باعتبارها مجالاً للتطبيق الفنى العلمى لابد
أن تستند إلى أصول مستمدة من التخصصات التى تفيد فى فهم جوانبها ، وفى
مقدمة هذه التخصصات الدراسات الفلسفية ، وعلى هذا النحو تستند التربية
إلى أصول فلسفية حيث أنها تعالج الفرد فى إطار المجتمع الذى ينتمى إليه ،
ولا بد لها أن تبنى عملها على مفاهيم واضحة بشأن طبيعة الفرد وماهية المجتمع
ونوع القيم التى يسعى إليها ونوع النظام السياسى والاقتصادى الذى يحقق هذا
النوع من القيم ونوع المواطن الذى ينبغى أن يترجم فى سلوكه هذه القيم . وإذا
كانت الفلسفة تهدف إلى الوصول إلى مفاهيم واضحة بشأن هذا كله ، فإنها

تعتبر ذات وظيفة خلقية ، ومنها تستعد التربية صفتها الخلقية والتي قوامها الاختيار بين أنواع مختلفة من القيم^(١٠) .

ولقد أدرك بعض المربين هذه الحقائق مثل ديوى وكلباتريك ويودا وغيرهم^(١١) فذهبوا إلى أن التربية تحتاج إلى مزيد من التفكير النظرى . . إلى مزيد من التفلسف حتى لا تأتى التصرفات والبرامج والمخططات التربوية ، هوجاء أو عرجاء لانها لم تطرق الامور من زوايا متعددة ، ولم تعط للاعتبارات المختلفة في المواقف فرصة للتعبير عن نفسها، ولم تر المشكلات في أطوارها الشامل وفي ارتباطاتها وعلاقاتها المتعددة ، ولهذا قال ديوى أن النظرية في التحليل الاخير هي أكثر الامور جدوى من الناحية العلمية، ذلك لأن توسيع مجال الاهتمام ودفعه إلى ما وراء الرغبة المباشرة والهدف المباشر ، يؤدي في النهاية إلى خلق أهداف أعم وأبعد أثرا ويمكننا أن نستغل قدرا أشمل وأعمق من الظروف والوسائل .

فلسفة التربية كصيغة للتزاوج بين التربية والفلسفة :

وهكذا نرى تلك العلاقة التفاعلية بين الفلسفة والتربية، فالفلسفة كما أوضحنا هي التعبير الفكرى عن أوضاع الثقافة ومشكلاتها . والتربية كما رأينا أيضا هي تلك العملية الاجتماعية التي تختبر فيها نظريات الفلسفة ومبادئها إختبارا علميا يترتب عليه تدعيم النظرية أو رفضها أو تعديلها ، وفلسفة التربية في هذا الاطار تصبح ذلك النشاط الذى يقوم به جماعة المربين والفلاسفة وغيرهم لابرار هذه العلاقة بين الفلسفة والتربية ولتوضيح العلمية التربوية وتنسيقهما وتقدمها وتعديلها في ضوء مشكلات الثقافة وصراعاتها التي تبلورها الفلسفة .

وفلسفة التربية بهذا المعنى ، تستطيع أن تقدم الكثير لد ارسيا ، من

ذلك (١٢) :

١ - الفهم : بحيث يكون لدينا فهم أفضل لمعنى اشتغالنا بالعملية التربوية .

٢ - ادراك العلاقات ، وذلك بأن نرى الفعل التربوى فى كليته وفى علاقته بظواهر الحياة الأخرى واهتماماتها خاصة وأتأنا فى هذا العصر ، عصر التخصص تشغل الإنسان مهنته حتى أنه ليفقد ادراكه للمكان الذى يحتله فى الاطار العام للأشياء ، ومثل هذا التضييق للنظرة يؤدى فى الغالب إلى احساسه بأنه عديم النفع .

٣ - ازالة عوامل التناقض ، وذلك بامداد الدارس بوسيلة التعرف على أنواع الصراع والتناقض ومحاولة القضاء عليها .

٤ - اقتراح خطوط جديدة للذمر ، فمن طريق خطة التفسير الشاملة النقدية يمكن الوصول إلى نتائج نظرية معينة تختبر عند التطبيق .

٥ - إثارة الأسئلة ، فمن المعروف أن أهم عمل للفلاسفة ، بما فيها فلسفة التربية ألا تقدم إجابات بقدر ماثير من أسئلة ، إذ يجب على كل دارس لهذا اللون من المعرفة ، ألا يقتنع بمجرد قبول أفكار ثابتة وبرامج محددة للتربية ، بل يجب عليه أن يسعى دائما للبحث عنها : لماذا ؟ وعلى أى أساس ؟ وفى أى اطار ؟ وعلى أساس أى الفروض ؟ وبهذا الاتجاه الذى يبحث ويبحث ويسأل ، تستطيع التربية أن تكون حيوية وعمل ناميا .

ومن المعروف أن للفلسفة مجال هام يكون أحد جوانبها ألا وهو فلسفات العلوم المختلفة كالفلسفة الرياضيات وفلسفة التاريخ وفلسفة العلوم .. الخ ، ولذلك كانت فلسفة التربية أحد فروع هذا المجال .

فلسفة الاعتزال كأساس للتربية

فإذا كانت هذه هي العلاقة بين الفلسفة والتربية ، فإلى أى حد يمكن أن نجد في فكر المعتزلة ركنا قويا يمكن أن تقوم عليه التربية على وجه العموم ، والتربية الإسلامية على وجه الخصوص ؟ وبمعنى آخر ، إذا كنا قد أكدنا أن الفلسفة هي النظرية العامة للتربية ، وإذا كنا قد أوضحنا أن الفلسفة تشكل أصلا من أصول التربية ، وإذا كنا قد برهننا على أن التربية هي « المختبر » الذي تختبر فيه صحة الآراء والمذاهب الفلسفية ، فهل يمكن لبعض الآراء التي نادى بها المعتزلة أن تصبح موجهة للعمل التربوي ؟ وهل يمكن لمثل هذه الآراء أن تترجم سلوكيا ؟ ذلك هو ماسوف نحاول الإجابة عنه في هذا الجزء .

يبد أنه قبل أن نغضى إلى محاولة الإجابة ، لابد لنا من التنبيه إلى أننا لا نستطيع أن نزعم أن للمعتزلة فكرا تربويا مباشرا ، مثلما نرى لدى الغزالي وإخوان الصفاء وابن خلدون وغيرهم من المفكرين والفلاسفة الإسلاميين ، وإنما نحن هنا نبحث عن « التطبيق التربوي » لآرائهم ، ونفثش عن دلالاتها التربوية وإمكاناتها السلوكية ، أو بتعبير آخر ربما أكثر صراحة وأشد وضوحا ، أن مانحاول القيام به هو الترجمة التربوية لبعض آراء المعتزلة وأفكارهم الفلسفية .

ضرورة حرية الإرادة لتربية الانسان .

الحرية هي إحدى العلامات المميزة لطبيعة الإنسان ، فليسكي يكون الفرد إنسانا ، يجب أن يكون قادرا على إختيار ما سوف يكون عليه ، وماسوف يقوم به ، لأن يتبع تبعية مجردة أوامر الضرورة الفطرية أو الآلية ، فالمادة غير العضوية تتحرك بطريقة وضعتها قوانين الطبيعة ، ويتحدد سلوك الكائنات الحية بمبادئ بيولوجية ومن الممكن أن يكون سلوك الإنسان مجرد حالة معقدة لنشاط بيولوجي ومادي ، وألا يوجد في الحقيقة ، ما يميز الطبيعة الإنسانية ، ولكن يبدو أن الإنسان يفهم من الداخل أن حريته قوة تختلف

في نوعها عن عمل الاجهزة البيوفيزيكية العادية ، وربما تنتشر هذه الحرية أيضاً بدرجة أقل في الكائنات الدنيا ، ولكنها تصبح في الإنسان عاملاً أساسياً في طبيعته ، وبصرف النظر عن هذه المشكلة الكبرى ، يبدو أن حرية الاختيار عامل أساسي في وعى الكائن الحي بما هو عليه (١٣) .

وتسود الآن النظرة إلى الحرية على أنها حق لكل إنسان ، إذ بدونها ، يحتمل الفرد مكاناً أقل من الإنسان ، وربما كان الكفاح من أجل الحرية هو الهدف الاسمي لكل حركة ثورية عبر الأجيال الإنسانية وبخاصة في القرن العشرين . والحرية التامة لا تتحقق دائماً في حياة الإنسان إذ أن الظروف الاجتماعية غير المناسبة تخنقها ، وبذلك يحرم الفرد منها . وعلى هذا الأساس ، فالحرية هدف تسعى لتحقيقه وليست من المستلزمات التي تهبها الطبيعة . وإذا كانت الحرية جزءاً من جوهر وجود الإنسان ، فهناك أفراد أقل من أن يوصفوا بالإنسانية التامة ، والكفاح من أجل الحرية هو في الوقت نفسه كفاح من أجل الإنسانية الكاملة .

وحيث أن التربية هي عملية توجيه نمو الأفراد ، وحيث أن الحرية أساسية في تحقيق الذات الحقيقية ، فإن من أهداف التربية ، نمو الحريات فناتج التربية يجب أن يكون الإنسان الحر .

أما إذا فقد الإنسان حريته ، فإن النتائج السيئة في تربيته أكثر من أن تعد وتحصى ، فالإنسان الفاقد لحرية — فيما يقول المفكر العربي عبد الرحمن الكواكبي — غالباً ما يكفر بنعم مولاه لأنه لم يملكها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد ، ويصبح حاقداً على قومه لأنهم عون الاستبداد عليه ، ويفقد حب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار ، ويود لو انتقل منه ، ويصبح ضعيف الحب لعائلته لأنه ليس مطمئناً على دوام علاقته معها ، وتختل الثقة في صداقة أحبائه

لأنه يعلم منهم أنهم مثله لا يملكون التكافؤ ، وقد يضطرون لاضرار صديقهم ، بل وقتله وهم باكون (١٤) .

وهذه الحال تجعل الإنسان لا يذوق في السكون لذة نعيم غير الملذات البهيمية ، بناء عليه ، يكون شديد الحرص على حياته الحيوانية وأن كانت تعيسة ، وكيف لا يحرص عليها وهو لا يعرف غيرها ؟ أين هو من الحياة الثقافية وأين هو من الحياة الاجتماعية ؟

ومن هذا يتضح أن التربية الصحيحة غير مقصودة ولا مقدورة في غياب الحرية إلا ما قد يكون بالتخويف من شر المستبدين . وهذا النوع يستلزم انخلاع القلوب لتركيز النفوس . وقد أجمع علماء السياسة والأخلاق والتربية على أن الانقاع خير من الترغيب ، فضلا عن التهيب ، وعلى هذا بنوا قولهم : أن المدارس تقلل الجنايات لا السجن ، ووجدوا أن القصاص والمعاقبة قلما يفيدان في زجر النفس ، كما قال الحكميم العربى (١٥) .

لا ترجع الأنفس عن غيها مالم يكن منها لها زاجر
ومن يتأمل جيداً قول الله سبحانه وتعالى : « ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب » ، يلاحظ أن معنى القصاص لغة ، هو التساوى ، ويدفق النظر في القرآن الكريم ، وسائر الكتب السماوية ويتتبع مسالك الرسل العظام عليهم السلام ، يرى أن الاعتناء في طريق الهداية منصرف فيها إلى الانقاع ، ثم إلى الاطماع عاجلا أو آجلا ، ثم إلى التهيب الآجل غالبا ، ومع ترك أبواب تدلى إلى النجاة . وإذا كانت هذه هي ضرورة الحرية لحسن القيام بالعملية التربوية ، فإلى أى حد كان المعتزلة متحمسين لها ، وقائلين بها ؟

الحق أن أغلب الفلاسفة قد نظروا إلى تلك الحرية على أنها مشكلة ميتافيزيقية بحتة ، أو بالأحرى مشكلة تمس صميم الاعتقاد وليست مشكلة من مشكلات العمل . أما بالنسبة للمعتزلة فقد قصدوا بها وجهة أخلاقية لا وجهة ميتافيزيقية .

وهم في بيانهم لحرية إرادة الإنسان يرون أن إرادة الله سبحانه وتعالى على وجهين : أحدهما إرادة حتم ، والآخرى إرادة أمر معها تمكين وتفويض ، فأما إرادة الحتم ، فهي ما أراد من خلق السماوات والأرض والجبال . . . وأما المعنى الآخر ، فهو الإرادة التي معها تمكين ، وهو قوله سبحانه وتعالى : «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا آياه وبالوالدين أحسانا» (١٦) . فكان قضاءه في ذلك سبحانه ، ما أمر به من أن لا تعبد معه غيره ، وما أمر به من البر والاحسان إلى الوالدين ، فأراد الله من العباد أن يطيعوه بما ركب فيهم وأحسن به إليهم من الاستطاعات وما أهطاهم من الآلات ، بالاختيار منهم لطاعته والايثار منهم لطاعته والايثار منهم لمرضاته .

وهذا يعني أن الأمر إذا تعلق بالأفعال والمحدثات التي هي خاصة بالخالق ، ولا يستطيعها الإنسان ، فإن الأمر حينئذ من الله ، والإرادة لا تقع لها مخالفة ولا يمكن أن تقع لها هذه المخالفة من جهة الإنسان . أما إذا كان الأمر متعلقا بالأفعال والمحدثات التي هي في استطاعة الإنسان ونطاق قدرته ، فإن من الممكن أن تقع للإنسان إرادة ، وأن تحدث وتنفذ هذه الإرادة (١٧) .

ويؤكد واصل بن عطاء (١٨) أن أفعال العباد محصورة في: الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . وقال : ويستحيل أن يخاطب العبد «بافعل» وهو لا يمكن أن يفعل ، وهو لا يحس من نفسه الاقتدار ، ومن أنكره ، فقد أنكر الضرورة . واستدل بآيات على هذه الكلمات ، وكذلك من سار على نفس الدرب ، ومن هذه الآيات :

— «فن شاء فليؤء من ، ومن شاء فليكفر» (١٩) .

— «قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم ، فمن أهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل ، فإنما يضل عليها» (٢٠) .

— «وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى» (٢١) .

— د وما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك ، (٢٢) .

— د كل نفس بما كسبت رهينة ، (٢٣) .

وقد صور المسعودي رأيهم هذا بقوله (٢٤) : «إن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ، ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولي كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها . لم يكلفهم مالا يطيقونه ، ولا أراد منهم مالا لا يقدرون عليه ، وأن أحدا لا يقدر على قبض ولا بسط ، إلا بقدرة الله التي أعطاهم أياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفتيها إذا شاء ، ويبقيها إذا شاء ، لو شاء لجبر الخلق على طاعته ، ومنعهم اضطرابا عن معصيته ولما كان على ذلك قادرا على أنه لا يفعل ، إذا كان في ذلك وقع للمحنة وإزالة للبلوى .

ولعل أحسن ما يظهر الدلالة التربوية لأراء المعتزلة ، ما يشترطه أبو الهذيل العلاف لقدرة الإنسان على الشيء ، وهو أن يكون عارفا لكيفيته ، وما لا يعرف كيفيته ، لا يقدر عليه (٢٥) . وأصل هذه النظرية في الفلسفة — كما بينا — عند سقراط وأفلاطون . فإن كلام سقراط وأفلاطون اشترط لمسئولية الإنسان على الفعل ، العلم ، ولهذا قالوا : الفضيلة العلم ، أو العلم الفضيلة (٢٦) ، ذلك لأن الإنسان غير العارف غير قادر ، وهو عاجز ، والعاجز لا يكون مسئولاً . وهما لهذا جملا الجاهل معذورا إذا فعل فعلا يخالف الفضيلة ، وهو أولى بالاشفاق منه بالعذيب . فهما قد عولا على المعرفة في اشتراط المسئولية وهذا معقول لأن الانسان مسئول عما يقصد ، وأما ما لا يقصد فليس مسئولاً عنه ، ولا يقصد الإنسان الشيء إلا إذا عرفه ، فالمعرفة إذن شرط للمسئولية أو القدرة على اتیان شيء .

ولقد حظيت قضية توقيت الاستطاعة ، أقبل الفعل هي ؟ أم مصاحبة ؟ بالقدر الأكبر من الجدل بين المعتزلة وخصومهم في مباحث هذا الباب ، قد

لا يكون المكان مناسباً للإشارة إليها ، وإن كان الشائع لديهم ، هو أن القدرة متقدمة على الفعل ، وهذا بالطبع يعطى حرية الإرادة والاختيار معنى حقيقياً .

طبيعة الإنسان :

ومن المسلم به أن كل عمل تربوي بما يتضمنه من أهداف وخبرات ، وطرق وأساليب ، إنما يعبر بالوعي أو باللاوعي ، عن وجهة نظر فلسفية بشأن النظام الاجتماعي الذي تعتبر التربية جزءاً منه ، وعن علاقة هذا النظام بالإنسان ، وعن طبيعة هذا الإنسان الذي يقع عليه فعل التربية منذ البداية . ولهذا ، فإن استيضاح وجهات النظر المختلفة التي عالجت طبيعة الإنسان ، ينبغي أن يكون البداية الأساسية لكل من يتصدى لتوجيه أى عمل تربوي تمهيداً لتكوين مفهوم على سليم عن طبيعة الإنسان يتخذ من بعد ذلك أساساً لمراجعة جوانب العملية التربوية كلها وتحديد دورها في الثقافة التي يعيش فيها الناشئون ، إذ أن أخطر ما يصيب التربية أو يعوقها عن تحقيق وظائفها الثقافية ، أن تتعدد وجهات النظر بشأن طبيعة الإنسان أو يعيظها الغموض بما يؤدي إلى غموض الأسس التي تقوم عليها العملية التربوية في المدارس وغموض أهدافها كذلك (٢٧) .

وإذا كانت معرفة طبيعة الإنسان من بين جميع الأشياء ، يجب أن تكون دقيقة ومؤكدة لأنها تتعلق بنواتنا التي نمارسها ممارسة مباشرة وثيقة ، وبغيرنا من نفس النوع الذين نقابلهم دائماً ، بانتظام في حياتنا العادية بطرق مختلفة عديدة ، إلا أن الحقيقة أن هذا الأكيد المتوقع بالنسبة للطبيعة الإنسانية ليس له ما يرجعه . ففي الواقع لا يوجد شيء مثل الإنسان نفسه محير مثير لهذه الأسئلة الصعبة ، وهذا الاضطراب يعكس — من ناحية — التعقيد الكبير لأفراد الناس ، فالإنسان في الحقيقة قد صنع « صنفاً عجيباً خفياً » . وربما كان السبب الأكثر أهمية هو حقيقة أن الإنسان نفسه مندمج في عمق وحيوية في إنسانيته حتى أنه لا يستطيع

أن يعرف في وضوح ودقة ماهيته، وفهمنا هو غالبا أقل دقة عن الأشياء التي تندمج فيها تماما (٢٨) .

وهذه الحيرة بالنسبة لطبيعة الإنسان تثير التأمل الفلسفي، والتحليل النقدي والتأمل المنظم بالنسبة لمثل هذه الأشياء قد يكون ذا فائدة. على أن مثل هذا التفكير قد لا يؤدي إلى إزالة الحيرة، بل إنه قد يؤدي إلى تعميق هذا السر، ولكن الاعتراف بعمق المشكلة أقرب إلى ميدان العقل والحكمة من الجهل بالمشكلة وحلها .

ومهما تكن الاختلافات في التفكير في الطبيعة الانسانية، فإن ثمة حقيقة واحدة واضحة أنه لا يوجد شيء أكثر أهمية، فالإنسان يحتوي داخل نفسه على عالم من المتناقضات تدعو للبحث وتثير العمل وتبحث عن الحياتال، فهو عظيم وحقيق، سام ودنيء، حر ولكن في قيود، لا حدود له، ولكن حسب الظروف، كأن نفهم العالم كله لأن العالم هو عالم الانسان .

ولذلك تتطلب فلسفة التربية تفكيراً في طبيعة الإنسان، لا لأن التربية تعنى بنمو الأفراد فحسب، ولكن أيضاً لأن فهم الإنسان هو مفتاح كل خبرة قد يفكر فيها الانسان كمرآة للعالم .

فاذا ما أردنا التعرف على المفهوم المعتزلى للإنسان، فسوف نجد لدينا تعريفاً لابي الهزبل يقول فيه أنه هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان، ولكن لا يجعل أبو الهزبل الانسان واقعا على شعره وظفره .

ويتضح هنا الاعتماد الكبير على التصوير القرآنى للإنسان، فقد ذكر سبحانه وتعالى « خلق الانسان من صلصال كالفخار » (٩٩)، وقال أيضاً : « فلينظر الانسان مم خلق، خلق من ماء دائق، يخرج من بين الصلب والترائب » (٣٠)، وكذلك « أيجيب الانسان أن يترك سدى؟ ألم يكن نطفه من منى يمنى، ثم كان علقه نفلق فسوى » (٣١). فهذه الآيات تؤكد على الشكل الملموس والمظهر المحسوس للإنسان.

وهو في رأيه هذا يعطى مددا غير قليل للتربية ، ذلك أن عالم التربية قديماً قد عانى كثيراً في عديد من المجتمعات ، طوال عصور طويلة ، من الإهمال الواضح لجسم الإنسان واعتباره عرضاً لا يدخل جزءاً في طبيعة الإنسان^(٢٣) ، فالت التربية إلى إزدراء كل ما هو مهني ويدوي ، وركزت على المواد النظرية وحدها باعتبارها الوسيلة الأساسية دون غيرها في تربية الإنسان .

لكن ليس معنى هذا أن أبا الهذيل لا يعترف إلا بالجانب الجسمي من الإنسان . كلا . فهو أيضاً يقول بالعقل الذى يعرفه بأنه هو القوة التى بها يفرق الإنسان بين نفسه وبين غيره ، وبين السماء والأرض ، أى التى بها تكون العلوم الضرورية . وأيضاً هو القوة التى يكتسب بها العلم . ثم يطلق العقل على الحس ، فيقول : العقل الحس ، نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول .

وبناء على هذا المفهوم للعقل عند العلاف ، يمكن تقسيم العقل إلى ثلاثة أقسام^(٢٣) :

أولاً : القوة التى تكتسب بها العلوم الضرورية ، كتفريق الإنسان بين نفسه وبين غيره وبين السماء والأرض ، وأن الأولى فوقنا والأخرى تحتنا .

ثانياً : القوة التى بها يكتسب الإنسان العلوم النظرية كوجود الله ووحدانيته مثلاً .

ثالثاً : وأخيراً نفس الحس ، عقل ، أى معقول ، أى أن هذا الحس يمكن أن يكون معقولاً .

وإذا ، يكون أبو الهذيل قد سمى الحس عقلاً ، باعتبار إمكان معقوليته وإدراكه بالعقل ، ولا ندرى ما يريد أبو الهذيل بإطلاقه العقل على الحس بمعنى إمكان معقوليته ؟ هل يريد الرد على من يقول من فلاسفة اليونان ، وهو أرسطو^(٢٤) أن الأشياء فى تغير متصل ، وإذا كانت الأشياء فى تغير متصل ، فلا تكون

ثابتة ، وإذا لم تكن ثابتة لا يمكن تعقلها ؟ أو أنه يريد الرد على من يعتقد ما اعتقده جورجياس السوفسطائي^(٢٥) من أنه ليس هناك شيء موجود ، وإذا كان هناك شيء موجود ، فإن الانسان قاصر عن إدراكه . وإذا فرضنا أن انسانا أدركه ، فلن يستطيع أن يبلغه لغيره ، وعلى ذلك لا يمكن أن يعقل الانسان هذا الموجود المحسوس ، ولا يمكن أن يجعل غيره يعقله^(٢٦) ؟ .

وعلى كل ، لابد أن يكون أيو المذيل قد قصد بقوله إن الحس يكون على كيفية التفكير وطريقة التعليم بحيث نزود الطالب بالاداة الأساسية التي يمكن أن تساعد على تحقيق المطلوب بالتعاون مع أطراف الموقف .

ومن هنا فإن اختيار نوع التفكير يعتبر من المسائل الرئيسية ذات الخطر في أي عمل تربوي ، فعلى أساس هذا الاختيار يتحدد اتجاه العمل التربوي ، وما يتضمنه من قيم خلقية وصفات سلوكية .

فالمواطنة ، وهى صناعة التربية ، يتوقف نوعها على نوع المدنية التي ينشدها المجتمع ، كما أنها في نفس الوقت تؤثر في نوع الفلسفة الاجتماعية التي يتبناها المجتمع . والمدرسة وسط هذا لابد أن تحدد نوع الطريقة التي تصنع بها الاتجاهات الفكرية والحلقية اللازمة لهذه المواطنة . فهناك التفكير التواكلى ، والتفكير الناقد ، وهناك التفكير القائم على السلطة ، وهناك التفكير اللفظي ، وهناك التفكير الغيبي ، والتفكير المنحدر ، وكلها تحتاج الى دراسة من جانب القائمين على التوجيه التربوي في ضوء الفلسفة الاجتماعية التي تعمل من أجلها التربية حتى تقيم اختيارها على أساس واضحة والاختيار بين طرق التفكير لا يقل خطرا عن الفلسفة الاجتماعية ، حيث أن الطريقة ، هى الإجراء الذى يتجسد فيه هذه الفلسفة ، وهى السبيل الى ترجمتها الى خصائص سلوكية واتجاهات عقلية عند الناشئين^(٢٧) .

ان الوسيلة المباشرة الى تحسين طرقنا في التدريس والتعليم تحسنا مطردا ،

هى تركيز إلتباهنا فى الأحوال التى تستلزم التفكير وتنمّيه وتمتحنه ، فالتفكير هو طريقة التعليم الرشيدة ، أو طريقة التعلم التى تستلزم العقل وتكافئه . وقد نشير بحق إلى طريقة التفكير ، ولكن الأمر الهام الذى يجب أن نقره فى عقولنا عن الطريقة هو أن التفكير ، هو الطريقة — طريقة الخبرة الرشيدة فى مسالكها الذى تسلكه (٣٨) .

وإذا كان التفكير يلعب الدور الأكبر فى الحياة الاجتماعية ، وإذا كان نوعه يتحدد بنوع هذه الحياة ، وبالأطار الفلسفى الذى يوجهها ، فمن هذه الناحية ، نجد المعتزلة يرفعون لواء العقلانية على ساحة الفكر الإسلامى ، وهذا من شأنه — فى التطبيق — أن يوفر للتربية مناخا صحيا ملائما لها للنمو السليم .

أما ما يؤكد هذه الصبغة العقلانية لدى المعتزلة ، فهو كثير ، بل نستطيع — دون أن نخشى الإتهام بالمبالغة — أن نسوق مختلف آرائهم للتدليل على ذلك ، ومثال ذلك ما سبق أن أوضحناه فى هذه الدراسة ، وما سوف نذكره ، وغير هذا وذلك بما لن يتسع المقام لعرضه من آرائهم .

ومن الأمثلة التى نستطيع أن نوردها هنا ، موقفهم من تأويل القرآن الكريم تأويلا عقليا ، وإن كانت حركة التأويل العقلى ، قد بدأت بواكبرها الأولى قبل ظهورهم . فقد راع رواد التأويل العقلى الحشد الكبير الذى دخل الحديث ، وضاقوا ذرعا بمنهج السلف من محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع فقط بل يعارض العقل . وشم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم ، منهج التمسك بالظاهر وعدم التأويل ولو كان التأويل تجيذه قواعد اللغة . وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية مثل « العقل » ، مقابلا للنقل ، والتأويل مقابلا للتقليد ، والتوفيق مقابلا للتوقيف والدراية مقابلا للرواية (٣٩) .

والذى يقرأ تفسير المعتزلة ، يجد أنهم بنوا تفسيرهم على أسسهم من التنزيه

المطلق والعدل وحرية الإرادة وفعل الأصلح ونحو ذلك . ووضعوا أسسا
للآيات التي ظاهرها عكس ذلك ، فحكّموا العقل ليكون الفصل بين المتشابهات ،
وقد كان من قبلهم يكتفون بمجرد النقل عن الصحابة أو التابعين ، فاذا جاؤا إلى
المتشابهات سكّتوا وفوّضوا العلم لله .

بل إن هذا السلطان العقلي المطلق قد غالوا فيه وتخطوا الحدود المفروضة مما
جرهم إلى إنكار ما صح من الأحاديث التي تناقض أسسهم وقواعدهم المذهبية ،
كما أنه نقل التفسير الذي كان يعتمد أولا وقبل كل شيء على الشعور الحي والاحساس
الدقيق والبساطة في الفهم وعدم التكلف والتعمق ، إلى مجموعة من القضايا العقلية
والبراهين المنطقية ، مما يشهد للمعتزلة بقوة العقل وجودة التفكير .

ومع أن هذا السلطان العقلي المطلق كان له الأثر الأكبر في تفسير المعتزلة
للقرآن حتى اضطربهم في بعض الأحيان إلى رد ما يعارضهم من الأحاديث الصحيحة
فأننا لا نستطيع أن نقول إن المعتزلة كانوا يقصدون الخروج على الحديث أو عدم
الاعتراف بالتفسير المأثور وذلك لأن حالهم بازاء التفسير المأثور وتصديقهم له ،
يظهر بأجلى وضوح من حكم النظام على استرسال المفسرين من معاصريه^(٤٠) .

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى القول بأنه يجب معرفة الله تعالى بالدليل من
غير خاطر (أى دون تبليغ) ، وإن قصر الإنسان في هذه المعرفة استوجب
العقوبة أبدا . والإنسان يعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبائح ، وعندئذ يجب عليه
الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبح كالكذب والجور^(٤١) .

أما النظام ، فإنه يرى أن الإنسان ، إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر ، فإنه
يجب عليه تحصيل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال . وقال أيضاً بتحسين
العقل وتقييده في جميع ما يتصرف فيه الإنسان من أفعاله ، وأضاف إلى ذلك
قوله ، أنه لا بد من وجود خاطرين ، أحدهما يأمر بالإقدام ، والآخر بالكف ،
وبذلك يصح الاختيار^(٤٢) .

ومن الذين قالوا بتحسين العقل وتقييحه ووجوب معرفة الله بالعقل من المعتزلة أيضا بشر بن المعتز (المتوفى سنة ٢٢٦ هـ) الذى ذهب إلى القول بأن «المفكر قبل ورود السمع يعلم البارى تعالى بالنظر والاستدلال» (٤٣).

إمكان قيام العلم :

وإذا كان العلم يعرف بأنه أسلوب للبحث والاختبار ، وإذا كان يخيل لنا لأول وهلة أن هذا التعريف الشائع بأن العلم هو المعرفة المنظمة أو المقنعة ، فإن هذا التعارض ظاهرى فقط ولا يلبث أن يزول متى أكلنا التعريف الاعتيادى. فليس التنظيم هو الذى يميز العلم ، بل نوع التنظيم الذى تتوصل إليه بطرق ناجمة للاكتشاف المؤسس على التجربة والاختيار ، فمعرفة الفلاح منظمة على قدر كفايته فى عمله لأنها نظمت على أساس علاقة الوسائل بالغايات — أى أن تنظيمها عملى — تنظيمها من حيث هى معرفة — (أى من حيث المعنى الحميد للمعرفة المثبتة بالاختبار إثباتا كافيا) عارض بالنسبة لتنظيمها من حيث ما تنتجه للفلاح من الغلات الزراعية والحيوانية . . . الخ ، على حين أن المادة العلمية تنظم فى صورة خاصة بالنسبة لا يصلح عملية الاستكشاف إلى التجاع ، وبالنسبة إلى المعرفة من حيث هى مشروع اختصاصى قائم بذاته (٤٤).

وباستطاعتنا أن نوضح قولنا هذا إذا أشرنا إلى نوع الوثوق الذى يرافق العلم ، فهو وثوق عقلى أى ضمان منطقى ، فالمثل الأعلى فى التنظيم العلمى ، هو أن تكون كل فكرة أو عبارة بحيث تلزم عن فكرٍ وعبارات أخرى وتؤدى إلى فكرٍ وعبارات أخرى ، ذلك بأن الأفكار والقضايا يتضمن بعضها بعضا وتدعم إحداها الأخرى ، وهذه العلاقة المزدوجة ، وهى «أن تؤدى فكرة إلى أخرى وتؤيدها» ، هى ما نقصده باصطلاحى «منطقى» و«معقول» .

ومن هنا ، فإن القائلين بـ «السيبية» ، إنما يساعدون بذلك على «علنية» العملية التربوية ، الأمر الذى لا يتأتى إلا بتقوى الإتفاق العرضى والقول بأسباب ضرورية؛

ذلك أن هذا يقوم على العقل ، نعمله إدراك نظام الاشياء الموجودة وترتيبها ،
وإذا أدرك العقل نظام الاشياء ، فأنما يدرك ذلك من جهة أسبابها (٤٥) .

وإذا كانت صناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا ومسببات ، وأن المعرفة
بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا معرفة أسبابها ، فإن رفع هذه المسببات
مبطل للعلم ورافع له إذ يلزم أن لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا .

ولعل هذا ماجعل د كلود برنار ، يؤكد على ضرورة أن نسلم تسليمنا
بالبدهييات بأن شروط إحداث كل ظاهرة سواء أكان ذلك في الاجسام الحية
أم في الاجسام الجامدة محدة تحديدا مطلقا . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه متى
عرف شرط ظاهرة ما وتم تبيؤه وجب أن تحدث الظاهرة دائما تبعا لرغبة
المجرب . وليس إنكار هذا إلا إنكارا للعلم نفسه ، ذلك بأنه لما لم يكن العلم إلا
ما هو محدد وما يستطيع تحديده ، فقد وجب بالضرورة أن نسلم تسليمنا
بالبدهييات بأن كل ظاهرة تبقى هي طالما بقيت ظروفها من غير تغيير ، فإذا
تغيرت الظروف ، اختلفت الظاهرة (٤٦) .

فكان د السببية ، إذن لها بالنسبة للمجال التربوي دالتان :

الاولى : أهمية الطريقة المؤسسة على قواعد منطقية وأسس عقلية .

الثانية : توفير الاساس الذى يمكن أن يقوم عليه العلم .

وبذلك نستكمل الفكرة التى سبقت الجزء الحالى ، وهذا يعنى أن المسألة
لا ينبغي أذن أن تكون مجرد إبراز د الطريقة ، بل لابد فى الآن نفسه من
د المادة ، ونعنى بها هنا المحتوى أو المضمون أو العلم ، أو المعرفة . وبمعنى آخر
فإن ماسبق أن أبرزناه من أهمية الطريقة ، لم يكن ليعنى إهمال المحتوى المعرفى ،
ذلك أن الفصل بينهما يماثل زعمنا بأن الانسان يستطيع الاكل دون أن يكون
لديه شيء يأكله ، أو أنه لاعلاقة بين مادة الاكل وبين تركيب عضلات الحلق
وأعمال المعدة الهضمية وحركاتها كما نشاهدها فى الواقع .

ومن هنا يأتي اهتمامنا بوقوف المعتزلة إلى جانب القائلين بالترابط بين الأسباب ومسبباتها ، وذلك كما يتضح من قولهم بالتولد ، فالقول بالتولد يؤدي إلى حد كبير إلى النسلم بتلازم الأسباب ومسبباتها والاقرار بخصائص الاشياء وفعلها إذ أن من الملاحظ أن الذين يصعدون بأفعال الانسان إلى الله مباشرة كالاشاعرة ينكرون الترابط بين السبب والمسبب ، ويعصدون بهذا الترابط إلى الله مباشرة ، فهو الذي خلق لنا عادة بأن يترتب على هذا الفعل المعين مفعول معين ، وهو القادر على خرق العادة في أى وقت يشاء ، وهذا على العكس من نظرة الفريق الذي يُسلم بحرية الانسان وأنه يؤثر في مجرى الحوادث .

ويرى (العراقي) أننا لا بد أن نلتزم جانب الحذر ، إذ ينبه إلى أن هذا التولد يدلنا على تأثير الاسباب في مسبباتها ، ولكنه في بعض زوايا لا يقطع بتأكيد العلاقات الضرورية بين الاسباب والمسببات (٤٧) .

وفي الرسائل التي كتبها الامام يحيى بن الحسين في العدل والتوحيد ، وخاصة وفي رده على الحسن بن محمد النخعية ، عشرات الامثلة التطبيقية التي تثبت العلاقة الضرورية بين الاسباب والمسببات . . . فالتار تحرق والاحتراق فعلها والسكين التي تجز الرقبة علة ثانية للقتل ، والعلة الاولى هي الانسان الذي مارس القتل ، إذ أن العلل والاسباب قد تتعدد وتتسلسل عندهم ، ومعهم في ذلك الفلاسفة .

أما الجبائي فقد ذهب إلى أن العلة على نوعين : علة قبل المعلول تسبقه مباشرة ، وعلة تكون مع معلولها مثل الضرب والالم ، فوما يقعان معا . وبالنسبة إلى العلة الاولى ، يرى أنه إذا لم تسبق العلة مباشرة ، بل توسط شيء ، فإنها لا تعد علة . ولكن ليس لدينا أكثر من ذلك لايضاح رأيه في تحديد ما هي العلة ، وكل ما هنا لك أنه قال إن السبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب ، وليس الموجب للشيء إلا من فعله وأوجده (٤٨) . ويتفق هذا مع قوله إن الإرادة ليست موجبة لمرادها ، والارادة التي هي قصد للفعل ، تكون مع الفعل وليس قبله .

وقد استطاع ابن جني أن يستفيد من منهج المعتزلة هذا في دراسته للغة
عما جعله يصطدم ببعض المعارضين الذين ذهبوا إلى أن المستويات الرفيعة للفنون
العربية ، إنما هي نبت الصدفة ، وأنها أمور توفيقية لا سبيل إلى أن ترجعها إلى
أسباب معلومة أو نعللها بعلم تطمئن إليها عقول الباحثين . . وهؤلاء الآخرون ،
كانوا يمثلون منطق الجبرية في هذا الحقل وهذه الدراسات . وابن جني يناقش
دعواهم ويرفضها عندما يدير معهم هذا الحوار الذي يقول فيه (٤٦) .

« فإن قلت : فهلا أجزت أيضاً أن يكون ما أوردته في هذا الموضوع (أى
العلل التي تحكم) (القواعد) شيئاً اتفق ؟ وأمر أوقع في صورة المقصود من غير
أن يعتقد ؟ وما الفرق ؟ قيل : في هذا حكم بإبطال ما دلت الدلالة عليه من
حكمة العرب التي تشهد بها العقول وتتناصر إليها أغراض ذوى التحصيل ، فهاورد
على وجه يقبله القياس ، وتقتاد إليه دواعي النظر والانصاف ، حمل عليها (أى على
القواعد المحكومة بالعلل) ونسبت الصنعة فيه إليها ، وما تجاوز ذلك ، فحق
لم تؤس النفس منه ، ووكل إلى مصادفة النظر فيه ، وكان الأخرى به أن يتم
نظره ولا يخف إلى ادعاء النقص فيما قد ثبت الله أطنابه وأحصف بالحكمة أسبابه .

فإن جني هنا يرى أن الأولى والأوفق بالإنسان إذا أخفى عليه سبب لمسبب
موجود ، أن لا ييأس من أن يكشفه النظر يوماً ، وما عليه إلا أن يديم النظر ،
وأن يعقد مصادقة ، بين أعمال العقل وبين هذا الموضوع حتى تستبين له علاقة
الأسباب بالمسببات . والأخرى أن يتمم الإنسان نظره بدلا من أن يتسرع فينكر
وجود علاقة التلازم الضرورية بين هذه المسببات وما لها من أسباب (٥٠) .

ولا يقلل من قيمة رأى المعتزلة ، ما يميل إليه العلماء الآن من استخدام
مصطلح القانون ، أو العلاقة الثنائية ، أو الوظيفة ، بدل السبب والنتيجة ، ويرجع
ذلك إلى أن الكشوف العلمية العديدة التي أمكن تحقيقها في جميع فروع العلم برهنت
على أن العلم لن يهتدى إلى الأسباب الحقيقية البعيدة التي تؤدي إلى وجود الظواهر ، وتتحصر
مهمة العلم في تحديد الشروط القريبة التي تصحب الظاهرة أو تسبقها حتى يمكن التنبؤ

بعودة الظواهر في المستقبل قياساً على وجودها في الزمن الماضي أو الوقت الحاضر،
أى دون الحاجة إلى معرفة الأسباب بالمعنى الفلسفى .

الإصلاح الأخلاقى :

وما دمنا قد تبيننا أن التربية هى عملية إعداد المواطن الذى يستطيع التكيف
مع المجتمع الذى ينشأ فيه ، لذلك فى عمل على تشكيل الشخصية الإنسانية فى أدوار
المطالعة الأولى تشكيلاً يقوم على أساس ما يسود المجتمع من نظم سياسية واجتماعية
واقتصادية . وهناك لا بد الاطار الثقافى الذى يقوم عليه المجتمع من أن يحدد أبعاد
العملية التربوية واتجاهاتها بحيث لا تخرج التربية عن هذا الاطار إلا تطويراً له
وتقدماً به فى عملية ريادة ، أخذة بيد المجتمع نحو مستوى أفضل . وعلى هذا الأساس
تحتل القيم مركزاً أساسياً فى توجيه العملية التربوية . وفى هذا المجال لا تعمل
التربية على المحافظة على التراث الثقافى ونقله من جيل إلى جيل بما فى ذلك القيم
الأخلاقية فحسب ، وإنما تعمل على تطوير هذا الواقع مقربة بذلك بقدر ما تستطيع
مما وضعته أمامها من تصورات لما ينبغى أن يكون (٥١) .

وإذا كان الأساس فى التربية أنها تعبر عن ثقة المجتمع فى قدرته على تطوير تحويل
الناشئين والشباب على نحو يختلف عما يكونون عليه إذا تركوا وشأنهم دون توعية،
لهذا فإن الاختيار بين القيم والتفضيل بينها يعتبر جانباً (أصيل) فى جميع الجهود
المبذولة لتوجيه الخبرات التربوية التى يعيش فيها الناشئون والشباب بل إن قدرة
المدرسة على تنمية هذه القيم دون غيرها ، يتطلب منها تحقيق الوحدة بينها وبين
الإجراءات والوسائل التى تتخذها فى توجيه الصغار والكبار ويتضح هذا الجانب
الخلقى فى بناء المنهج وتنظيم الخبرات الكفيلة بتطبيقه ، بل وفى أهدافه ووسائله (٥٢) .

وقد لعب المعتزلة دوراً كبيراً فى مجال التربية الأخلاقية، وذلك عن طريق ماسمى
بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فهذا المبدأ أخلاقى عملى لا يتصل بالبحث
النظري وهو أمر يكاد أن يكون مسلماً به لدى أغلب الطوائف والفرق الإسلامية

وملخصه : أمر المسلمين وتكليفهم بالجهاد في سبيل الله ، وإقامة أحكامه على كل من خالفه في أوامره ونواهيه سواء أكان كافراً أم مسلماً (٥٣) .

ويصوره الأشعري كما يأتي : د وأجمعت المعتزلة إلا الأصم ، على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة : باللسان واليد والسيف ، كيف قدروا على ذلك (٥٤) . ويصوره المسعودي كما يأتي : د وأما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو الأصل الخامس ، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين ، واجب على حسب استطاعتهم في ذلك ، بالسيف فما دونه وإن كان كالجهاد ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق (٥٥) .

ولا يختص الولاية بالأمر بالمعروف ، بل هو ثابت لآحاد المسلمين على أن الأمر في ذلك موكل إلى أهل الجهاد ، فليس للعوام في ذلك أمر ولا نهى . ومن ثم فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات لأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يترتب الأمر في إقامته وكيف يباشره ، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر ، وقد يغلط في موضع الدين ويلين في موضع الغلظة وينسكرك على من لا يزيد د إنكاره إلا تمادياً (٥٦) .

ومن شروط الأمر بالمعروف أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه ، فإنه لو علم أو غلب على ظنه أن نهياً عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين ، لم يجب ، كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيراً ، فإن لم يعلم ذلك فإنه يحسن وإن لم يجب (٥٧) .

والأمر بالمعروف تابع للأمور به ، إن كان واجباً فواجب ، وإن كان ندباً فندب ، وأما النهي عن المنكر فواجب كله لأن جميع المنكر تركه واجب لإتصافه بالقيح ، وشرط الوجوب أن يغلب على ظنه وقوع المعصية ، نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر بأعداد آلاته ، وألا يغلب على ظنه أنه إن أنكره ، لحقته مضرة عظيمة ، بل يبتدىء في إنكاره بالسهل ، فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب لأن الغرض كف المنكر ، قال تعالى : د فاصلحوا بينهم ما د ثم قال د فقاتلوا التي تبغى ، ،

ويباشر الانكار كل مسلم تمكن منه وعرف شرائطه ، فهناك القبائح الظاهرة المعروفة والنهي عنها واجب على كل إنسان . وأما ما يحتاج إلى قتال ، فأنما يقوم به من في استطاعته القتال والاعداد له كالامام وولاته ، فهو أعلم بالسياسة ومعهم عونها وعدتها^(١٥) .

وقد اختلف المعتزلة في الإجابة على التساؤل الآتي: هل يعلم عقلا ، أو لا يعلم إلا سمعا ؟ فذهب أبو علي الجبائي إلى أنه يعلم عقلا وممما ، وذهب أبو هاشم إلى أنه يعلم ممما ، إلا في موضع واحد وهو أن تشاهد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك لذلك مضض وحر ، فيلزمك النهي عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس .

والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة السمع الكتاب والسنة والإجماع . أما الكتاب ، فقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر »^(١٦) . وأما السنة ، فهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « ليس لعين ترى الله يعصى أن تطرف حتى تغير أو تنتقل » ، وأما الإجماع فلا اشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك^(١٧) .

الهوامش

- ١ — صادق مسمان : الفلسفة والتربية ، النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢ ،
ص ١٠٣ .
- ٢ — جون ديوى : تجديد فى الفلسفة ، ترجمة أمين مرسى قنديل ، الأنجلو
المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١٢٥ — ١٢٦ .
- ٣ — أحمد فؤاد الأهوانى : جون ديوى ، سلسلة نوايغ الفكر الغربى ، دار
المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٧٧ .
- ٤ — جون ديوى : الديمقراطية والتربية ، ترجمة متى عقراوى وزكريا مينخائيل ،
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص ٣٤١ .
- ٥ — Meyer, A. E: An Educational History of Western World,
Mc Graw — Hill, N. y. 1972, P. 29
- ٦ — صالح عبد العزيز : تطور النظرية التربوية ، دار المعارف ، القاهرة ،
١٩٦٤ ، ص ١٥٢ .
- ٧ — دى . جى . اوكونور : مقدمة فى فلسفة التربية ، ترجمة د . محمد سيف
الدين فهمى ، الأنجلو المصرية ، القاهرة . ص ١٤ .
- ٨ — المرجع السابق ، ص ١٥ .
- ٩ — Nunn, T. P : Education, its Data & First Principles Ch. I
- ١٠ — محمد الهادى عفيفى : فى أصول التربية ، الأصول الثقافية ، الأنجلو المصرية ،
القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٧٩ .

- ١١ — moyer, op.cit, P 497
- ١٢ — فينكس ، فيليب : فلسفة التريية ترجمة ذ . محمد لييب النجيجي ، النهضة العربية القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٤٥ .
- ١٣ — المرجع السابق . ص ٤١٢ .
- ١٤ — عبد الرحمن الكواكبي : طبائع الاستبداد ، في (الأعمال الكاملة) نشرها وحققها محمد حمارة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٣٨٥ .
- ١٥ — المرجع السابق . ص ٤٠٧ .
- ١٦ — سورة الأسراء / آية ٢٣ .
- ١٧ — عبد الجبار بن أحمد : شرح الأصول الخمسة ، حققه د . عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٣٢٦ .
- ١٨ — الشهرستاني : الملل والنحل ، حققه محمد سيد كيلاني ، مكتبة مصطفى الباي الخليلي ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ج ١ ، ص ٤٧ .
- ١٩ — الكهف / ٢٩ .
- ٢٠ — يونس / ١٠٨ .
- ٢١ — الإسراء / ١٤ .
- ٢٢ — النساء / ٧٩ .
- ٢٣ — المدثر / ٣٨ .
- ٢٤ — المسعودي : مروج الذهب ، بتحقيق محمد محني الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٣ ؛ ج ٣ ؛ ص ٢٣٤ — ٢٣٥ .
- ٢٥ — الملل والنحل ؛ ج ١ ؛ ص ٥٢ .
- ٢٦ — Moyer, P . 29

- ٢٧ — في أصول التربية ، ص ١٦٩ .
- ٢٨ — فينكس ، فلسفة التربية ، ص ٤٤٦ .
- ٢٩ — الرحمن / ١٤ .
- ٣٠ — الطارق / ٥-٧ .
- ٣١ — القيامة / ٣٦ ، ٣٧ .
- ٣٢ — ديوى : الديمقراطية والتربية ، ص ٣٢٠ .
- ٣٣ — على مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف : مكتبة الحسين التجارية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ١٧ .
- ٣٤ — عبد الرحمن بدوى : ربيع الفكر اليونانى ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ ص ١٣٨ .
- ٣٥ — المرجع السابق . ص ١٧٦-١٧٧ .
- ٣٦ — أبو الهذيل العلاف ، ص ٩٨ .
- ٣٧ — محمد الهادى عفيف : في أصول التربية ، الاصول الثقافية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٢١٤ .
- ٣٨ — الديمقراطية والتربية ، ص ١٥٩ .
- ٣٩ — على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٥ ، ج ١ ، ص ٢٢٣ .
- ٤٠ — محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ج ١ ، ص ٣٧٣ .
- ٤١ — الشهر ستانى : الملل والنحل (تحقيق محمد فتح الله بدوان) ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ط ٢ ، ج ١ ، ص ٥٥ .
- ٤٢ — المرجع السابق . ص ٦٠ .

- ٤٣ — المرجع السابق . ص ٦٤ .
- ٤٤ — الديمقراطية والتربية ، ص ١١٩ .
- ٤٥ — محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٧٠ .
- ٤٦ — كلود برنار : مدخل إلى دراسة الطب التجريبي ، ترجمة يوسف مراد محمد الله سلطان ، وزارة المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٤ ، ص ٧٠ .
- ٤٧ — محمد عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٥٠ .
- ٤٨ — الأشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ج ٢ ، ص ٨٨ .
- ٤٩ — محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ١٥٩ .
- ٥٠ — المرجع السابق . ص ١٦٠ .
- ٥١ — محمد ليلى النجيجي : مقدمة في فلسفة التربية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٣٧٨ .
- ٥٢ — في أصول التربية ، الأصول الفلسفية ، ص ٢٨٠ .
- ٥٣ — النشر ، ص ٤٨٨ .
- ٥٤ — مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٣١١ .
- ٥٥ — المسعودي : مروج الذهب ، ج ٣ ، ص ٢٣٥ .
- ٥٦ — أحمد محمود صبحي : الفلسفة الاخلاقية في الفكر الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٩٤ .

- ٥٧ - شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٣ .
٥٨ - صبيحى ، ص ١٩٥ .
٥٩ - آل عمران / ١١٠ .
٦٠ - عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت .
١٩٧١ ج ١ ص ٧٠ .

PHILOSOPHIE ARABO-MUSULMANE ET PHILOSOPHIE EUROPÉENNE D'AUJOUR'HUI (1)

par Louis Gardet

Je ne ferai que rappeler ce large mouvement de recherche philosophique que fut la *fasafa*, les grands noms et les grands systèmes qui l'illustrèrent, du III^e au VI^e siècle de l'hégrie environ (IX^e - XII^e s.), l'influence qu'elle exerça dans les siècles futurs, aussi bien sur les penseurs chrétiens du Moyen Age occidental qu'en certains secteurs de la pensée musulmane, spécialement le monde shi'ite-imâmite. Mais j'ajoute aussitôt qu'il serait fort abusif de faire des *Falâsifa* les seuls représentants de la philosophie arabo-musulmane. Les oeuvres d'un savant comme Abû l-Rayhân al-Bîrûnî, qui choisit délibérément la langue arabe comme langue de culture, témoignent de remarquables percées philosophiques, fort libres à l'égard de l'héritage grec. Un *mutakallim* comme Fakhr al-Dîn al-Râzi ouvre plus d'une fois la voie à des problématiques nouvelles. Il arrive à un hanbalite comme Ibn Taymiyya, dont les "Réformistes" (*islâhiyyân*) contemporains aiment à se recommander, d'articuler les lignes de force d'une véritable philosophie pratique, d'une *praxis* si l'on veut. Et que dire des géniales analyses sociologiques d'un Ibn Khaldûn?

Qu'en est-il présentement? Le renouveau culturel arabe, cette *nahda* que connaissent les pays arabes depuis la fin du XIX^e siècle, ne cesse de s'affirmer; et ce ne sera sans doute pas le moindre bienfait des événements que d'éveiller la Communauté internationale à ce que représente le monde et arabo-musulman non seulement sur le plan politique et économique, mais aussi dans l'ordre de la pensée et de la culture.

(1) Texte repris et corrigé d'un cours donné à l'Université d'Alger, Département de Philosophie.

Y a-t-il un renouveau correspondant de la philosophie arabo-musulmane comme telle, et selon quelles lignes d'horizon? Je voudrais esquisser aujourd'hui quelques réflexions, fragmentaires je le reconnais, et pour une assez large part prospectives, donc soumises aux discussions et aux recherches.

Les faits historiques ne se répètent jamais; mais il leur arrive, à travers la diversité des temps, des lieux et des conditionnements socio-culturels, de se répondre. La philosophie arabo-musulmane de jadis, au contact de la science et de la pensée grecques, vécut un âge de brillant humanisme; n'est-ce pas un nouvel humanisme à quoi la sollicite aujourd'hui l'impact de la philosophie moderne? Je le croirais volontiers. Mais à la condition, certes, qu'elle ne s'en fasse point la simple imitatrice; qu'elle sache situer et juger cette philosophie, la repenser en toute liberté, j'ajouterais même la dépasser. On peut regretter que les Fârâbî, les Ibn Sina, les Ibn Rushd, n'aient point pris à l'égard des Grecs, spécialement d'Aristote, les libertés de jugement dont firent preuve un Birûnî ou un Thomas d'Aquin. Ce sont les chemins de cette liberté qu'il s'agit de retrouver aujourd'hui à l'égard des Kant, Hegel, Marx, Freud, ou des maîtres structuralistes.

"Philosophie européenne" (ou "occidentale")

Première question. Que faut-il entendre quand nous parlons en bloc de philosophie moderne européenne? J'en situerai, très en bref, les principaux jalons historiques.

Deux moments essentiels me semblent en commander le parcours. On peut dire que la philosophie moderne est née dans le fameux poêle de Hollande de Descartes, quand la recherche du philosophe prit pour objet beaucoup moins ce qui est que ma pensée en son acte d'exercice. Au fond toute la dialectique idéaliste était là en germe, très inchoativement (elle eut d'ailleurs d'autres prédécesseurs, tel ce Jakob Boehme qu'apprécia tant Hegel). Le germe prit racine avec la thèse-antithèse-synthèse de Kant, et sa définition du rapport transcendantal qui, pour lui, est le rapport du sujet à son acte (sujet et acte, - notons au passage le silence sur l'objet de l'acte).

Mais quoi qu'il en soit de l'originalité et de la recherche

d'absolu des grands post-kantiens, Fichte ou Schelling, ce sont les puissantes constructions de Hegel qui seront comme l'épanouissement triomphal du lointain germe déposé par Descartes: affirmation, négation, négation de la négation, selon une dialectique immanente et se voulant créatrice, où rien de ce qui est nié est aboli. Hegel en fait la loi de tout esprit, et l'esprit humain est l'Esprit absolu en devenir. La logique a valeur d'ontologie, l'ontologie est praxis. Dialectique du maître et de l'esclave, où le maître devient esclave, et l'esclave maître. Être et néant s'entrecroisent et coïncident, selon une rigoureuse réification des cadres logiques. J'ajouterais qu'il reste quand même un peu triste et décevant que l'Etat prussien pût apparaître aux yeux de Maître de Stuttgart comme l'ultime universel-concret.....

Le deuxième moment fut le passage (dialectique) de Hegel à Marx. "Remettre Hegel sur ses pieds", selon la phrase fameuse de Engels. Passage dialectique, mais selon le même appareil logique, de l'esprit à la matière. La loi dialectique "découverte" par Hegel en la texture de l'esprit humain est regardée maintenant comme constitutive des choses mêmes. La maîtriser, c'est maîtriser la réalité: non point connaître ce qui est hors de mon esprit, mais transformer le monde en transformant l'homme. La vérité se fait dans et par le mouvement dialectique constitutif des choses; la vérité est praxis. Ce qui était chez Hegel la loi suprême de l'Esprit en devenir s'incarne en la sub-structure socio-économique des rapports de production. La dialectique du maître et de l'esclave devient la loi des sociétés humaines qui, à travers et par la nécessaire "lutte des classes", progressent vers la dictature du prolétariat et la future société sans classe. Et toute loi dialectique suppose violence, c'est par la violence que les changements quantitatifs seront récapitulés en changements qualitatifs. Est-il besoin de souligner le succès de cet hégélianisme renversé, - succès porté par l'espoir des déshérités de la terre, où se mêlent inextricablement déterminisme et utopie.

Il y a sans doute plusieurs interprétations de Hegel, mais l'hégélianisme est un. Par contre, il y a des marxismes...Je ne fais pas une histoire de la pensée européenne d'aujourd'hui et n'y insiste donc pas.

Faut-il parler d'un troisième moment? Il s'originerait dans la phénoménologie de Husserl et son *Ego* transcendantal, et dans les catégories heideggeriennes qui font du langage "l'enceinte de l'être". Les "récapitulations" de Descartes par Husserl et de Kant par Heidegger, sont ici éclairantes. Or, si l'on a pu dire non sans raison, que le marxisme fut à ses débuts un "hégélianisme de gauche", j'appellerais volontiers, et dans le même sens, les Structuralistes des heideggeriens de gauche.. (L'existentialisme, lui, si vite dépassé, serait comme l'extrapolation d'un heideggerisme inutile). Il n'est que de relire la conclusion de *Les mots et les choses* de Michel Foucault: à la mort de Dieu (au sens nietzschéen) répond la mort de l'homme, - l'homme n'est plus que langage et structure du langage. Ici interviendrait une certaine lecture, très orientée, des sciences humaines; nous y reviendrons.

A vrai dire, je ne crois pas que ce "troisième moment" se situe sur le même horizon que les deux premiers. Il n'est aucunement une conclusion dialectique des deux premiers. Pour l'instant, il n'intervient guère que dans la mesure où il interfère soit avec l'hégélianisme, soit avec le ou les marxismes, et parfois les complexifie à souhait. Faut-il évoquer ici Althusser, ou les "marxistes freudiens", voire Merleau-Ponty? Par ailleurs le repli structural et structural sur les lois du langage semble s'avancer vers un nominalisme dévorant, nourri non de concepts mais de catégories raréfiées. L'hégélianisme et le marxisme restent et resteront un dur questionnement posé à la conscience de l'homme. On peut se demander ce qu'il restera, dans un siècle d'ici, des subtiles avancées où se complait un Dérida par exemple.

Certes, le schéma que je viens d'esquisser est, comme tout schéma, ridiculement squelettique, et par là même trompeur. Car combien d'autres visions du monde, plus exactement combien d'autres rapports de mon moi au monde surgissent! Spinoza, Leibniz, Auguste Comte, Kergueland, Nietzsche, Bergson, bien d'autres encore, tissent aussi, à leur façon, la trame de la philosophie européenne. Et comment ne pas mentionner tout le phénoménisme et le pragmatisme anglo-saxon, jusqu'en son aboutissement, le positivisme logique d'Oxford par exemple. En Europe continentale, il est certainement moins connu que Hegel, Marx ou les Structura-

listes. Il est par contre très présent dans les pays de langue anglaise. Je n'entend pas parler seulement de la Grande-Bretagne et des Etats Unis, mais de l'Asie où l'anglais est assez largement langue de culture. C'est lui que rencontrent d'abord bien des Pakistanais ou des Musulmans indiens.

Rencontre de la "philosophie européenne" et de la pensée arabo-musulmane :

C'est donc tout un foisonnement de systèmes, d'idées, d'analyses socio-économico-politiques s'il s'agit du marxisme, à quoi une philosophie arabo-musulmane contemporaine ne pourra pas ne pas être confronté.

Ici une remarque, qui a son importance, je crois. Aujourd'hui, tout Arabe soucieux de recherche philosophique connaît, se doit de connaître, au moins en ses instances majeures, cette philosophie moderne. Elle est inscrite au programme des Universités des pays d'Islam: et me plait à signaler, à titre d'exemple, les ouvrages que le Professeur 'Othmân Amîn consacra à Descartes et à Kant. Bien d'autres noms et d'autres travaux pourraient être cités.

Or, à l'inverse, il faut bien avouer que les maîtres à penser d'Occident les spécialistes mis à part, continuent d'ignorer sercinement la philosophie arabo-musulmane en ses grandes réalisations du passé, et plus encore en ses virtualités d'avenir. Je me permettrai une anecdote. Il n'y a pas très longtemps, je me risquai à demander à un professeur d'Université française: "Qui est Birûnî?" Regard étonné, et réponse. "Je ne sais pas..." De fait, pour beaucoup de nos contemporains, l'histoire de la philosophie ne se borne-t-elle pas à une courbe quasi continue et close sur elle-même, qui va des pré-Socratiques à Marx et au structuralisme, - en sautant allégrement par dessus les grandes oeuvres de la pensée chrétienne? A peine une mention honorable sera-t-elle accordée à Avicenne ou à Averroès, - ces "Aristotéliens arabes", n'est-ce pas. Il y a là une anomalie qui est, à bien voir, un appauvrissement de la pensée. Et je crois qu'y remédier sera l'une des tâches les plus urgentes imparties à la philosophie arabo-musulmane d'aujourd'hui.

Essayons de voir comment la question se pose. A l'ordinaire, la philosophie européenne se présente à l'étudiant arabe comme l'un des éléments de cette "modernité" dont on parle souvent, et dont l'acquisition doit garantir la fin du *takhalluf*, du sous-développement. Dès lors, on étudiera les gloires philosophiques de la culture arabo-musulmane de jadis, comme un héritage glorieux sans doute, mais dépassé. Et c'est à la philosophie moderne que seront demandée les principes d'explication nécessaires. Je n'étonnerai personne en disant qu'il y a des hégéliens arabes, des personalistes arabes, des existentialistes arabes, peut-être des structuralistes arabes, et surtout des marxistes arabes. Il serait facile de donner des noms.

Nous reconnaitrons tout d'abord nettement qu'il ne s'agit point d'un simple démarcage de la pensée européenne. Car ce sont des questions propres au monde arabe, voire au monde musulman en son ensemble, qui sont posées, et comme seuls des Arabes peuvent les saisir de l'intérieur. Quand un sociologue occidental s'attaque à de tels problèmes, c'est presque toujours selon ses systèmes de références à lui. J'évoquerai par exemple les critiques adressées à l'islamologue américain G. Von Grunebaum par Mohammed Arkoun dans la revue *Arabica*, ou par 'Abdallâh Laroui dans *La crise des intellectuels arabes*. S'il s'agit d'un sociologue arabe, il entendra sans doute user des instruments d'analyse de la sociologie la plus moderne, mais, ce faisant, il ne pourra pas ne pas y intégrer tout un monde de valeurs qui imprègne les fibres de son être, et qui est étranger à l'Européen ou à l'Américain.

Ainsi se dessinent les signes avant-coureurs d'une philosophie ou d'une sociologie ou d'une psychologie arabes modernes, et qui auront par rapport à la philosophie, à la sociologie, à la psychologie d'Europe ou d'Amérique une originalité indéniable, - aussi grande, plus grande encore peut-être, que l'originalité des *Falâsifa* par rapport à la Grèce classique. L'hégélianisme d'un Hichem Djait enrichit singulièrement de valeurs musulmanes, arabes, tunisiennes, l'hégélianisme officiel. Le personalisme arabe de 'Abd al-Azîz Lahbabi n'est pas seulement le personalisme de Mounier. Et si 'Abdallâh Laroui n'est pas sans accueillir des influences marxistes ou marxisantes, je ne crois vraiment pas qu'un marxiste européen (ou chinois) aurait pu faire siennes les ouvertures sur le passé et sur

l'avenir de son **Idéologie arabe contemporaine**. D'autres exemples ou comparaisons pourraient être donnés, tels "la philosophie de la conscience" du regretté Dr. Kâmil Husayn, ou "l'intimisme" (*juwaniyya*) de 'Othmân Amin, qui sont loin de n'être qu'un reflet des "philosophies du sujet" européennes.

Hichem Djait, Lahbabî, Laroui, ont écrit d'abord en français; Kâmil Husayn et 'Othmân Amin en arabe. La question de la langue pose un problème peut-être vital. Tant que le mode d'expression est demandé à une langue européenne, cette philosophie qui se cherche, pour arabe qu'on la puisse dire, aura toujours quelque peine à prendre la pleine mesure de son authenticité (*al-asâla*). C'est Laroui lui-même qui le notait dans une interview accordée à *Jeune Afrique* en 1974. Au Maroc, di-il, "tout ce qui est de conception moderne est enseigné en français, et tout ce qui est de conception ancienne l'est en arabe". Il est temps, il est grand temps que les "conceptions modernes", pour reprendre l'expression de Laroui, trouvent leur mode arabe d'expression, et un mode pleinement adéquat. Il faut reconnaître ici une indéniable avance du Mashreq sur le Maghreb.

Il ne s'agit pas seulement d'un nationalisme linguistique. Certes, la culture est universelle. Mais son universalité même est faite de diversités qui se répondent et mutuellement s'enrichissent. Je ne dirais point avec les Structuralistes que l'homme n'est que langage! J'affirmerais au contraire avec les *Falâsifa* et toute la pensée chrétienne qu'il y a une nature humaine; mais, ajouterais-je, engagée dans une histoire et qu'exprime le langage. Et toute langue est faiseuse de mentalité, de par le plan de saisie du réel qui lui est propre. Cela est particulièrement vrai de la langue arabe. J'y insisterai tout à l'heure.

Les actuelles traductions des philosophes européens en arabe sont abondantes, aussi abondantes, plus peut-être, que les traductions gréco-syriaco-arabes du IX^e siècle. La mise en place du vocabulaire arabe de la philosophie moderne se poursuit, que ce soit à l'Académie de la langue arabe du Caire sous l'impulsion du Dr. Ibrâhîm Madkour, ou à Rabat par exemple. Et je me plais à signaler l'effort entrepris à Damas pour traduire dans un arabe authentique ce phénoménologue chrétien qu'est Paul Ricoeur. -

Mais le problème ne sera vraiment résolu qu'à mesure que naîtront des oeuvres originales, écrites directement en arabe, et dignes de marquer leur époque, - écrites par des penseurs tout à la fois engagés et libres (les deux termes ne sont point antinomiques), nourris du grand legs arabo-musulman, connaissant en profondeur les périples de la pensée moderne, et sachant les dominer.

A vrai dire, l'un des signes les plus prometteurs que je connaisse n'est point le fait d'un écrivain arabe. Je veux parler du Punjabi Mohammad Iqbâl. Il écrivit en ourdou, en persan et en anglais. Il est maintenant traduit en arabe, et je crois que toute philosophie arabo-musulmane contemporaine devra tenir compte de son apport. Iqbâl connaissait bien la pensée occidentale; on peut le dire un spécialiste des philosophies allemande et anglo-saxonne. Sa renommée est devenue mondiale. Mais il faut le reconnaître nettement: il doit peut-être plus aux réformateurs de l'Islam indien, Shâh Walî Allâh ou même Ahmad Khan, voire Amîr 'Alî, et à toute la tradition sûfie, qu'à sa lecture de Nietzsche ou de Hegel.

Faut-il rappeler quel authentique poète fut Iqbâl? Tout apprenti philosophie devrait pouvoir méditer un très beau poème de lui, où il prend ses distances à l'égard de Hegel, et se dégage de l'attraction exercée par ce dernier. C'est comme un "mirage", dit-il, que lui apparut un soir l'entreprise de Hegel, "dont la pensée dépouilla l'éternité du revêtement de l'instant". Ce raccourci extrêmement bref va loin, pour qui sait l'entendre, dans la critique de la dialectique hégélienne. Et Iqbâl par ailleurs sut dénoncer avec force le "matérialisme" de l'Occident. Les dernières pages de son *Djavid-Namè* en sont le vibrant témoignage. Il s'agit, précisait-il, d'acquiescer, de dominer et de faire fructifier la science et la technique modernes, mais en les réassumant selon les authentiques finalités de l'esprit.

De quelques vues prospectives

Ces quelques aperçus sont bien fragmentaires. Je n'entends point dresser un palmarès. Mais ils restent, me semble-t-il, ouverts sur l'avenir. Personnellement, je ne crois pas du tout que la philosophie arabo-musulmane d'aujourd'hui ait à se "mettre à

l'école" de la philosophie moderne d'Occident. Si les grands **Falâsifa** s'étaient mis moins docilement à l'école de la Grèce classique, s'ils avaient usé à son égard de cette liberté de jugement dont firent preuve un Abû Ya'qûb al-Kindi ou un Biruni (et plus tard les meilleurs des docteurs chrétiens médiévaux), sans doute leur vue de l'homme et du monde aurait-elle pu intégrer les réels apports philosophiques que drainaient 'ilm al-kalâm et usûl al-fiqh, -et qui le plus souvent leur échappèrent. Les conditions socio-culturelles de l'époque ne le leur permirent pas. Mais c'est cela peut-être que nous donneront les philosophies arabes contemporains. Quelques préalables me semblent requis. Je les signalerai, à titre d'hypothèses, et les grouperai sous cinq titres de chapitre.

1. Il convient tout d'abord que l'ouverture à la philosophie moderne se maintienne, certes. Et à toute philosophie, quelle qu'elle soit, sans oublier qu'une philosophie, même et surtout "engagée", n'est pas de "droite" ou de "gauche". Une philosophie est vraie ou fausse. - Cette ouverture est indispensable. Ce n'est pas un repli sur soi qui assurera l'authenticité; bien au contraire. Une culture est d'autant plus elle-même qu'elle est attentive aux autres, à toute valeur de vérité d'où qu'elle vienne.

2. Mais une telle ouverture ne suppose point un reniement du passé! Les **Falâsifa**? voire les Réformateurs, *salafiyya* ou autres, du début du XX^e siècle? vieilles histoires, et dépassées, diraient volontiers certains adeptes d'une "modernité" à tout prix... Eh bien, non. Soyons persuadés que ces Anciens ont quelque chose à nous dire, à nous, hommes d'aujourd'hui. Bien sûr la cosmologie des **Falâsifa** (beaucoup trop calquée sur la cosmologie grecque, encore une fois) a vécu. - Et qu'en sera-t-il dans cent ans de la science de 1977? Mais la vue philosophique en son intuitivité première n'est aucunement liée à une cosmologie, quand bien même elle semble y puiser des exemples de choix. Ce que les **Falâsifa**, et, avec eux, dans l'Occident latin, les Bonaventure, les Albert le Grand, les Thomas d'Aquin, peuvent nous apporter, c'est que l'objet d'une authentique réflexion philosophique n'est point d'abord mon esprit en acte de connaître, ou ma praxis utilitaire au service du bien matériel de la société. Cet objet est bien plutôt l'acte d'être de ce qui est. Toute une étude synthétique du *wujûd* serait ici à poursuivre.

De ce point de vue, un large et fructueux effort d'histoire de la philosophie et d'éditions de textes n'a cessé de se poursuivre, spécialement en Egypte: oeuvres complètes d'Ibn Sînâ, Somme mu'tazilite du qâdî 'Abé al-Jabbâr, ouvrages d'Ibn Taymiyya.... Il n'est que de rappeler les noms bien connus d'Ahmad Amîn, Ibrâhîm Madkour, Mahmûd Qâsim, Fouad El-Ahwani 'Abderrahman Badawî, et de plusieurs autres avec eux, ainsi que les publications et commentaires du Conseil Supérieur des Arts, Lettres et Sciences sociales du Caire, consacrés par exemple à Ibn 'Arabi et à Suhrawardî.....Quant aux *Islâhiyyûn* de la première moitié du siècle, il est de bon ton parfois de les traiter par préterition. Ce me semble une grave injustice historique. Ce sont, il est vrai des réformateurs plus que des philosophes. Mais sans eux, sans les Muhammed 'Abduh, si bien étudié par 'Othmân Amîn, sans les Rashîd Ridâ ou Ibn Bâdis, sans leur mise en valeur du fondamentalisme le plus exigeant, la *nahda* non seulement culturelle, mais politico-sociale et économique, eût-elle été possible? Et ne leur doit-elle pas, une bonne part, d'avoir pu se prolonger en *thawra*?

3. Une philosophie arabo-musulmane, comme une philosophie chrétienne d'ailleurs, est profondément et spontanément réaliste. Ce qui existe, en toute vérité et réalité - *al-haqq* - hors de ma pensée. C'est là un absolu, si séduisant que puisse être l'idéalisme transcendantal contemporain.

J'ajouterai que ce réalisme-là dépasse, de par son recours à l'acte d'être, le réalisme aristotélicien. (Vouloir faire de l'aristotélisme une forme d'idéalisme me semble une gageure sans lendemain). Ce réalisme dépasse donc l'aristotélisme; et il est radicalement autre que le réalisme marxiste. Par sa démarche de dialectique immanente, le marxisme est la négation de l'idéalisme hégélien, mais se situe sur le même plan d'existence que lui. Pour Hegel, tout est esprit en devenir, la pensée humaine est créatrice absolue; pour Marx, seul l'être sensible existe, et les lois de cette existence sont celles même de la pensée humaine, comme de toute chose. Pour une philosophie arabo-musulmane ou une philosophie chrétienne par contre, le réel n'est point mesuré par la pensée de l'homme. "L'intelligence que Dieu nous a donnée est faite pour connaître ce qui est", connaître donc la réalité posée dans l'être "hors de ses causes" par le Décret de Dieu et la Parole divine, le

"Sois!" biblique, le **Kun!** coranique. Le réalisme marxiste se situe sur un plan univoque d'existence. Le réalisme affirmé par une vision musulmane ou chrétienne du monde affirme des plans d'existence (au pluriel) incommensurables. Le marxisme est, si l'on veut, une phénoménologie de l'être sensible, et c'est sur ce plan-là que ses capacités d'analyse connaissent leurs succès les plus valables. Une philosophie arabo-musulmane renouvelée se doit de le reconnaître, au besoin d'en faire son profit; mais elle se doit aussi de ne pas s'y laisser enfermer.

4. Bien plus, une philosophie arabo-musulmane renouvelée est peut-être particulièrement apte à intégrer, mais à dépasser en même temps, le mode dialectique hégéliano-marxiste de procéder. Car il y a une saisie dialectique des choses que je crois propre à la pensée arabe, et dont il lui faut prendre conscience. Ce serait à mon sens une erreur très réductrice que d'enfermer toute dialectique dans l'immanence de cette réification des cadres logiques, chère à Hegel, ou l'immanence de cette logification du sensible caractéristique de la praxis marxienne. Il y a des modes dialectiques de procéder. Le mode arabe ne procède point selon le schéma devenu classique de la **Phénoménologie de l'Esprit**, et non plus selon les schèmes de Platon, des Stoiciens, de Kierkegaard.... Il ne se situe pas sur un plan de pure immanence, ou de "transcendance" subjective par auto-dépassement. Il opère selon un transfert (**majaz**) constant d'un plan d'existence donné à un plan d'existence autre, **khalq-Haqq**, **fânin-Bôqin**, la liste des **muqâbal**, des "corrélatifs d'opposition", pourrait être longue. Cette bipolarité, ce "raisonnement à deux termes" comme on a dit parfois, se révèle un instrument de choix pour la saisie de faits **transientes**, centrés sur l'acte plus que sur l'état du sujet. Et c'est là un apport irremplaçable à la culture universelle.

Remarquons qu'un tel mode dialectique, - au contraire de la dialectique hégélian-marxiste - n'est absolument pas exclusif d'autres types d'analyse du réel, l'analyse de mode abstraitif en particulier. Je n'en veux d'autre signe que le très large accueil réservé au cours des siècles, dans les Universités et **Madâris** des pays arabes, à l'héritage aristotélicien. Il me semble que la philosophie arabo-musulmane d'aujourd'hui peut être appelée sur

ce point à une tâche, qui serait un grand témoignage, non de rupture ou de refus, mais d'intégration et de synthèse.

5. Un cinquième et dernier point. Il est un "questionnement" de première importance que la pensée occidentale actuelle adresse au philosophe arabe: je veux parler de ce qu'on appelle les "sciences humaines". Je n'ai pas besoin de dire leur succès en Occident, et comme quoi, dans la crise actuelle de la pensée moderne, est périodiquement annoncée "la mort de la philosophie" au profit des seules "sciences humaines". La philosophie se bornerait à une histoire de la philosophie, tout au plus à une phénoménologie. Et qu'est-ce au fond que le structuralisme, sinon une extrapolation de certains résultats et de certains acquis de ces sciences de l'homme?

L'attrait qu'elles exercent sur bien des esprits est non moins fort que celui de l'idéologie marxiste. Elles ont l'avantage d'ailleurs de ne point se présenter comme une idéologie, mais comme autant de disciplines objectives dont l'acquis ne saurait prêter à discussion. Et certes, les lois, structures, règles de conditionnement, mises au point par la linguistique, la sociologie, la psychologie expérimentale ou des profondeurs, apportent à pied d'oeuvre des connaissances nouvelles pouvant permettre une meilleure lecture des faits. Un exemple de cet attrait exercé nous est fourni par l'utilisation des sciences humaines, de la linguistique avant tout, que propose Mohammad Arkoun dans ce qu'il appelle "La re-lecture du Coran"

Mais que sont les sciences humaines? Méritent-elles l'absolue confiance que certains leur accordent? Elles ne sont pas sciences de self-évidence comme les mathématiques (ou la métaphysique, aujourd'hui si décriée); elles ne sont pas sciences d'expérimentation comme la physique, la chimie, et, dans une large part, les sciences naturelles. Que peut-on expérimenter vraiment en anthropologie, en sociologie, en histoire? Elles sont sciences d'observation, et comme telles supposent une herméneutique, une "lecture" des faits, qui toujours dépendra de la vision du monde de l'herméneute. Aussi bien avons-nous une anthropologie hégélienne, une anthropologie marxiste, une anthropologie structurale (ou structu-

raliste, si l'on préfère). Et que dire de l'ethnographie, qui eut ses heures de gloire, mais au sujet de laquelle bien des pays du Tiers-Monde témoignèrent, voici quelques années, d'une juste méfiance.

Autrement dit les sciences humaines ne nous apportent nullement un donné clair, acquis une fois pour toutes. Les considérer ainsi serait tomber dans un piège analogue à ce que fut la mésaventure des *Falâsifa* accordant une créance "scientifique" à la cosmologie de Ptolémée....L'apport des sciences humaines doit être pris en considération; mais à la condition d'être repensé et purifié par le regard épistémologique du philosophe comme tel. Ce serait là une belle et grande tâche à poursuivre pour la philosophie arabo-musulmane d'aujourd'hui (j'en dirais autant de la philosophie chrétienne), appuyée sur son sens du réel, de l'acte d'être créateur qui fait que les choses sont ce qu'elles sont, et sur un usage dialectique et abstraitif à la fois de ses instruments d'analyse, lui permettant d'échapper ainsi au monde plat de la pure immanence. J'ai été heureux récemment de trouver un écho de ces préoccupations dans les recherches d'un historien et d'un sociologue tunisiens.

* * *

J'en ai assez dit pour suggérer que de larges perspectives d'avenir peuvent s'ouvrir. Sans doute il y a, il y aura toujours des Arabes qui, par choix, seront hégéliens, ou marxistes, ou structuralistes, ou marxistes freudiens, ou structuralo-marxistes, ou tout ce que l'on voudra à l'instar de l'Occident. Mais je reste persuadé que c'est une ligne et une oeuvre originales qui sont d'abord demandées à la philosophie arabo-musulmane: dans une exacte connaissance des richesses mais aussi des limites de la philosophie occidentale moderne; dans une parfaite liberté à son égard, et non moins à l'égard de l'héritage toujours présent des grands âges 'abbâsides.

Peut-être appartiendra-t-il à notre époque, avec l'aide de Dieu, de reprendre et faire aboutir, sous l'impact des problèmes contemporains, cette réflexion et cette recherche rationnelle dont nous trouvons tant d'éléments épars non seulement en *falsafa*, mais aussi en *'ilm al-kalâm* et en *usûl al-fiqh*. Un vrai renouveau, faut-il dire une vraie "révolution culturelle" suppose, en un double mais unique mouvement enraciné dans le passé et faiseur d'avenir, à la fois authenticité et rénovation, rupture et continuité.

رمزية « البسملة » عند عرفاء الصوفية

عثمان يعقوب

تمهيد

مخطوط باريس (المكتبة الوطنية ، القسم الشرقي ، الخزائن المربية)
رقم ٤٨٠١ ، يحتوي على عدة رسائل وحيدة من نوعها في التراث الصوفي :
منها هذا الجزء الصغير الذي نعدده للنشر بمناسبة تكريم الأستاذ الكبير والزميل
العزیز ، الدكتور عثمان أمين ، أدام الله عليه نعمة الحياة والمعرفة والمحبة ،
التي هي أسمى مراتب الوجود .

يقع هذا الجزء الصغير من المجموعة الخطية بين الورقة ٣ - ١
والورقة ١٥ - ١ . وموضوعه : تأويل « البسملة » على طريقة العرفاء من
الصوفية المتأخرين . والنص مكتوب ، كباقي رسائل المجموعة ، بخط نستعلیق
متقن ، مهممل أحياناً ، بحبر أسود ، عناوينه بأحمر ، على ورق جيد مصقول .
صفحاته في تسعة عشر سطراً . سطورته في حدود اثني عشر كلمة . والمجموعة
عموماً في حالة جيدة من الحفظ . اسم المؤلف لها مجهول ، وكذلك
الناسخ والتاريخ .

(*) كُتِبَ هذا البحث قبل وفاة المغفور له ، طيب الذكر ، المرحوم
الأستاذ الدكتور عثمان أمين .

ومؤلف هذه الرسالة المجهول هو ، لا شك ، من أتباع الشيخ الأكبر ، ابن عربي الحاتمي ، ومن مدرسته الفكرية العرفانية ، لأنه في هذا الجزء من الرسالة يذكره مراراً ، بطريق التصريح أو التلميح . وأسلوب الرسالة يغلب عليه طابع البيان الفارسي الممتاز ، عند كتابة أبناء فارس النبهاء باللسان العربي المدين . وقد حشد مؤلفنا المجهول ألواناً رائعة من معارفه اللغوية والبيانية والفلسفية لدى شرحه الغريب لرمزية « البسملة » الشريفة . والذي يلفت نظر الباحث في هذا الميدان هو تلك النظرة الفلسفية التركيبية التي أتاحت لشارحنا أن يلم بأغراف متناثرة من الأفلاطونية المحدثة ، والفيثاغورية المجددة ، والهرمسية الاصيلية ، والقبالة اليهودية العريقة : فيوحد بين أجزائها المتنافرة . ويتطبها على موضوع إسلامي صميم .

ومهما يكن في الأمر من شيء ، فلندع الآن شارحنا يكشف لنا عن أسرار « البسملة » ودقائقها وآفاقها ، من مستوى عالمه الفكري الخاص !

عثمان يحيى

القاهرة / باريس — رمضان ١٣٩٧ هـ .

استهلال

- ٣ (١) [F. 3 a] [علم أن العالم ، بما فيه من الحقائق المتطورة في د الخلق الجديد ، ، والصور المتعينة لظهوراتها المقدرة في لثأتها المختلفة ، والحصص الوجودية المفصلة في الأجناس والأنواع والأفراد بحسبها في طور الإنسان ، — (هو) د كتاب جمع الوجود وقرآنه ، .
- ٦ (٢) والإنسان ، بما لحقيقته وصورته المتطورة في المراتب التفصيلية ، حسب رفاقته المتصلة بتفصيلها و« تفصيل كل شيء » ،
- ٩ في طور العالم المقول عليه : د سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، — (هو) د كتاب تفصيل الوجود ورفاقه ، .
- (٣) فندسخة د الجمع والتفصيل ، ، المقروءة من وجهين : د كتاب مرقوم ، يشهده المقربون ، . وهو الكتاب المقول فيه : د ما فرطنا في الكتاب من شيء ، : — ولستخهما ، من حيث هو وهما مطلقا : د كتاب مسطور في رِق منشور ، : — ومن حيث حقايقهما الثابتة في عرصة غيب العلم : د كتاب مكنون لا يمسسه إلا المطهرون ، . [F. 39] ٨
- (٤) فالقرآن منزل ، من حيث فرقانيته ، بمطابقة تفصيل الوجود . فإنه ، بآياته التي فصلت ، مبين أحواله (= الوجود) التفصيلية . ومن حيث قرآنيته ، منزل بمطابقة جمعه (= جمع الوجود) ، حتى يعود تفصيله الجُمُيَّاناً إلى د جمعه وقرآنه ، ، بل إلى سورة منه . لا ا بل إلى « البسمة » ، وهي أربع كلمات إلهية . لا إبل إلى د باتها ، . لا ا بل إلى د نقطته ، المقول فيها : د لو أردت لبثت في نقطة باء بسم الله سبعين وقرأ ا ، .

(٥) فد البسمة ، منزلة في مبتدأ الكتاب ، المحيطة بالمحيطات .
 كلماتها أربعة إلهية . مصدرية بالباء ، ومختمة بالميم .
 ٣ حروفها ، المقدرة والمفوضة ، اثنا وعشرون . نقطها : أربعة .
 حركاتها : عشرة . ستة منها سفلية ، وأربعة منها برزخية .
 سكنها أحد عشر : الميت من ذلك سبعة ، والحي أربعة . .
 فلعل من هذه المذكورات وغيرها ، مما أهمل ذكره ،
 إحاطة كلية تنطوي على كل ما احتمل الوجود من الأحوال :
 ٦ ظاهراً وباطناً ، بدءاً وغاية ، تنزلاً وترقياً ، نقصاناً
 وكالاً ، تفصيلاً وجمعاً . بمطابقة ما هو مقول فيه :
 (ما فرطنا في الكتاب من شيء) .

(٦) فما أنا أشرع أولاً ، متلقياً من نتائج سبق العناية ،
 ٩ في تحقيق ما اشتملت عليه نقطها ، في بنائها الكشفية
 وعطيتها الفتوحية الإلقائية ؛ متحذلقاً في مأخذ فيض
 الوجود لتلقى المعطيات الجودية ، والنوادر القدسية ، والسوانح
 الهندسية ؛ فيما أحاطت به كلية استيعابها من الأحوال
 المذكورة ، بتلويحات تقي بالمقصود : — ثم تنبه
 ١٢ الأخرى ، إلى أن ينتهي الأمر إلى غاية يتبين فيها مرام
 السائل ، وتترتب عليها غنية العائل .

-- النقطة --

- ٣ (٧) لإعلم أنها (أى النقطة) ، فى المعنى المطلق الكامن فى الغيب المطلق ، سر أقدس هو محلّ سكّون مدّ الوجود المتقلب ، بعد ظهوره فى أصلاب الحدود ، والقيود والعدد ، والمعدود .
- ٦ (وهى) أصل هو محلّ سكّون د الالف ، مع كون حقيقتها معنى فى د الالف ، ، متقلبة فى صلبه ، الفايث عن درك النطق مرة ؛ -- منتقلة فى تقلبها إلى صلب د الباء ، متولدة منه على استيعاب وإحاطة ، تتقدله فى أنهى غاية انبساطه وتنزله ؛ -- ومنتقلة أيضاً إلى أصلاب الحروف فيها ، ومتقلبة تقلب الواحد أولاً فى صلب الاثنين ، الذى هو مبدأ الكثرة ؛ ثم فى أصلاب الآحاد والمشرات ، والمئات ، والالوف .
- (٨) فالآلاف فى التحقيق لسان حلّ والنقطة ، فى فوت كتبها . والباء [F. 4a] لسان حلّ تفصيلها ، وقلم خطّها فى تشكيلها ، ومبدأ بسطها فى تنزيلها .
- ١٢ (٩) ولما تجلّت الحضرات الأربع فى د البسمة ، ، من حيث كلية إحاطتها العليا بـ د الباء ، ، واستقام فيها د الباء ، عن صورته المعترضة لاحتضانه وحدانية د الالف ، وقيامه باطناً ؛ - نعلّق (د الباء) بـ د السين ، الذى ذاته سنّاته الثلاث رقماً . وهو (أى د السين) بسنّاته بناء ذات د الالف ، ١٥ المحتضن فى د الباء ، ، وبناء حقائقه الثلاث : أعنى نقطة الأصل المبدوء بها فى خطّه ، ونقطة الغاية ، ونقطة الفصل بينهما .

(١٠) فلفوظ د السين - بمطابقة مرقومه - في التثليث .
 (وذلك) لظهور جوامع تفصيل ذات د الألف في حس لطيف
 ٣ هو منال السمع . كما أن د الميم هو تمام أظهر منال حس ، هو
 تحط العين .

(١١) فحل تفتح جوامع تفصيلها (أى ذات د الألف ،)
 من حيث كونها منال السمع ، (هو) هواء النفس الذى هو في
 مصادر النطق مداد المسموعات الجمرة .

٦ وحل تفتح تمام أظهر منال حس هو حظ العين ، - ماء هو في
 المراتب الكونية مسداد د الكتاب المسطور ، في د الرق
 المنشور .

(١٢) فينبوع هواء النفس الحامل صور حروف المقولات
 ٩ الجملة في حضرة د اسم الاسم ، ، الذى له المبدئية ، في د البسمة ،
 التى هى جوامع التفصيل الكتابى ، (صار من حقيقة النقطة
 البائية . التى هى في سويداء القلب الإنسانى نزلة أجمع الجوامع
 وأغضاها . ولذلك نزلت في نقطة سويداء أول أفراد النوع
 ١٢ الإنسانى جوامع الحروف الجملة ، التى منها وجوه تفاصيل وأسماء
 الأسماء ، وعلم تأليفها بجوامع المناسبات .

(١٣) وينبوع الماء الذى هو في المراتب الكونية
 ١٥ التفصيلية مداد التدوين والتسطير ، - إنما هو من حقيقة نقطة
 نون الرحمن ، ، التى هى حقيقة حاق وسط طرفيه د العماء ، ؛
 التى منها انتشاء النشآت الكونية ، وما فيها . و د الرحمن ، هو
 المتجلى بـ د الباء ، لإفضاء الرحمة العامة إلى عموم القابليات . فإن

« الباء » هو صورة السبب الأول ، الموصل لما إليه الحاجة شهوداً ووجوداً . ولذلك كان « عرش الرحمن على الماء » الذي « جعل منه كل شيء حي » . وكل شيء ، ثم ، حتى ناطق « عرف الرحمن بحسبه ، وسبَّح بحمده » .

(١٤) وينبوع الهواء والماء — جمعاً — (صادرٌ) من حقيقة نقطتي « باء الرحيم » . وهو بناء حقيقة وسطية ، إذا ظهرت في إحاطة منزل الوجود دنوآ يضاف إليها بـ « الباء » كل شيء . إضافة حقيقية ، إذ « الباء » (هي) بناء هذه الإحاطة المذكور .

(١٥) فنقطة « الباء » و « النون » (إنما هي) لتخصيص عموم رحمة الوجود وهما في « باء الرحيم » لعموم تخصيصها . [F · 4b] ولذلك نزل « علم الأولين والآخرين » بضربه في نقطتين : نقطة بين كنفها ، حيث « وجدت برد الأنامل » ، في نقطة أخرى (بين ثديها) — وهذا إنما يتقد لمن يجد السكون مطأً لما في غيب إحاطة « الباء » عن تجلي الحقيقة ، ولذلك قال العارف : « ليس للسكون ظهور أصلاً عند تجلي الحقيقة ؛ وإنما ظهوره بالباء لأنَّه ثوبها السابغ » .

(١٦) فهذه «النقط الأربع» ، المنزلة بمطابقة الحضرات الأربع ، المبنية هليها ، تليّن حكم كتاب الوجود جمعاً في تفصيل ، وتفصيلاً في جمع ، « لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » .

(١٧) ولما كان « الباء » به ظهر الحق وبه وجد السكون الجم -

خرج على الصورة : في كونه ثوبَ ظاهر الوجود ، من باطنه
المجتمع فنظر الحق لظهوره وظهور حقائقه إليه . فكان موقع نظره
ظاهر نقطته ، التي هي بناء تدانيه ، المتى إلى إحاطة أنها منزلة ، ٣
القائم لتحقيق الجلاء والاستجلاء . ونظر الكون الصادر منه
في مد ذاته ، الذي هو مدُّ ظل وحدانية « الالف » ؛ ومستجلياً
فيه محل عود حقائقه إليه ، بعد تنزلها عنه وتلقفها بالصور .
فكان موقع نظره باطنها ، الذي هو بناء تدانيه المتى إلى إحاطة
أنها غاياته العليا ، التي إليها المتى . ٦

(١٨) فاجتمع النظران في « لينة المثل الأعلى » ، القائم في منصة
الجلاء والاستجلاء بتوفيه حكم الجمع : ظهراً وبطناً ، ومطالماً ،
وإحاطة ، واشتتالاً فيما بعد المطلع . فكان موقع نظره ، إذْ اك
فيه محل نقطة الوصل الجامع لنقطتي الظاهرية والباطنية . .
فذلك تثلث « نقطة الباء » في نفسه حكماً ، وفي « الثاء » ،
الذي هو متى تنزله ، عيناً . ٩

(١٩) وهذا التثلث هو تثلث النقط التي هي حقائق
« الالف القائم » . وبهذا التثلث كان وسع « الباء » ، موقع
« النكاح الأول الساري » ، وبه سمى النكاح باءاً . ف « الباء » ،
بهذا التثلث النقطة قام بازاء كل شيء . فكانه يقول في كل شيء :
بي قام كل شيء . وهذا قول من قال : « مارأيت إلا ورأيت ١٥
« الباء » مكتوباً عليه » .

(٢٠) فالتحقيق الإيماني شاهد بدوران فلك الوجود ظهوراً
— على تثلث النقطة ، التي هي رأس خط قائم « الالف الواحداني » ،

المنفصل عن كل شيء في أوليته وفوته . وهذه النقطة واقعة ،
 في مبدأ طور التفصيل ، تحت « الباء » الذى له العمل فى « نون
 الرحمن » ونقطته ، لانبساط رحمة الرحمانية العامة . والنون ونقطته
 من حيث كونها معمول الباء ونقطته ، مبدأ تسطير كتاب ٣
 الوجود وتدوينه بالقلم قرآناً وفرقاناً « [٥٨ - ٦] . — فإن
 كان تثليث « النقطة » بناء ظاهر الوجود وباطنه والجامع
 بينهما ، — فهو ظهر به (أيضاً) ، فى طور المفعولات ، عالم الرفع
 بالميل الايمن ، وعالم الخفض بالميل الايسر ، وعالم السواء
 بالإستقامة والاستواء . ٦

(٢١) فنتهى تقلب « النقطة » التى هى بتثليثها « أُمُّ كتاب
 العوالم الثلاث » ، — نقطة مركز الاستواء . وهى الوسطية
 المختصة بالإنسان الذى هو ، بنقطة سويدها قلبه ، نسخة جميع ٩
 العوالم ، وإليه إيماء تفصيلها . وهو الذى ظهر به أيضاً ، فى طور
 المفعولات ، ألف الميل الايمن والايسر والسواء ، ومايتحرك
 إلى كلٍّ منها من الحروف . فنتهى تقلب « النقطة » فى هذا
 الظهور ، فى أصلاب الحروف ، نقطة « الضاد » الذى
 انفرد أفصح من نطق به فى الأكلية بالنقطة الوسطية الغائية . ١٢
 فأوق فيها جوامع الكلم : فنطق بكل نطق ، فى كل علم ، من
 كل رؤية ، فى كل وصف ، بكل حقيقة ١ .

(٢٢) وإن كا تثليثها (أى النقطة) فى صورتها الخطية ، فلها
 تنزلان . تنزل فى صور حجابية الحروف ، بتنوُّع ، تعويجاتها ١٥
 إلى أن ظهرت فى صور حجابية الحروف اللمة . فتفصّل فيها تثليث
 النقط التى هى أصل الخط ، ما بين واحدة وثنتين ، من فوق

الحروف ومن تحتها ، إلى أن ظهر تثلثها جملةً كما في « الشاء »
و « الشين » ثم انتهت الحروف ، بالتركيبة المختلفة : إلى
الكلمات ، إلى الكلام ، إلى الآيات ، إلى السور ، إلى الكتب ،
إلى « الكتاب المحيط بالمحيطات » ، إلى « أم الكتاب » ، إلى « البسملة » ،
إلى « الباء » ، إلى « النقطة » . فمن « النقطة » سلسلة المقولات الجملة — ٣
(ولها أيضا) تنزل في تثلث نفسها — أعنى الصورة الخطية —
وانبساطها عرضاً إلى صورة حجابية السطح ؛ والسطح في تثلثه
وانبساطه عمقاً إلى صورة حجابية الجسم . فيتمُّ بالجسم تنزلات ٦
المفعولات الجملة ، المستتبعة الحقايق الروحانية بحسب نشأتها .
ثم ينتهي الجسم إلى أبعاده الثلاث التي هي فيه صورة حجابية
النقطة ، التي منها سلسلة المفعولات كلها .

٩ (٢٣) وإن كان تثلثها (أى النقطة) في دوامه المطلق ، تقلبت
في أصلاب أدوار الأزل ، والآن ، والأبد ، ثم في أصلاب الآنات
إلى « ساعة الجملة » المشبهة بـ « النكسة السوداء في وجه المرأة » ؛
ثم إلى « الوقت المبجل » ، وهو لا آن لا يسمع فيه لصاحبه مع ١٢
الحق ملك مقرب ولا نبي مرسل .

(٢٤) فعلى ما تقرّر وتحرر ، تكون « النقطة البائية » ،
ياشارتها إلى حقيقة [F — 5 a] وحدانية حقيقة ، تنطوى على
الحقايق الجملة إحاطة وإشتمالاً ، — بذرة أنبتت في الأرض الأريضة
الامكانية شجرة الكون : فروعاً ، وأصولاً ، وأزهاراً ، وأثماراً ،
١٥ (وذلك) في « آن » ، ينطوى على الدهر العظيم الذي لا مبدأ له
ولا منتهى إلا الأزل والأبد . فهي « الشجرة الكلية » التي ثمرتها :
« إني أنا الله رب العالمين » .

- (٢٥) ومن أصل هذه النقطة ، وعلى صورتها ، (كانت)
 « الدرة البيضاء » المودعة في عرش الاستواء . وهي حاقق وسط
 طرفيه « الماء » . ثم « النقاط الصورية » ، « الغاسقة والنورية » :
 ٣ كغرس السدرة ، وموقع البيت المعمور ، وبيت العزة ، والسكينة ،
 ومراكز الافلاك ، والقطبين ، وصور الذراري ، وموقع قبة
 أرمن ، وذو الميثاق ، وكثيب الرقية ، والمباء ، ونكت سويداء
 ٦ القلوب ، وصور الجبوب ، وقطر الأمطار ، وصور المتكبين
 المحشورين يوم القيامة على صور الذر ، ونحوها . — حتى انتهت
 (النقاط الصورية) إلى ختم النبوة ؛ ثم إلى النقطة الغائية
 في « القلب الاقدس » ، المحمدي ، المسماة بالسويداء . فإن سائر
 ٩ النقاط ، في سائر البدايات والايواسط والغايات ، برقيقة لسبة
 ما صورية ومعنوية ، خفية وجلية ، — تنتهي من نقطة الاحدية
 إلى نقطة السويداء المحمدية . فإن انتهى كل شيء في الاحدية ،
 (هو) نقطة خفية معنوية ، تشمل كل نقطة منها على الجميع .
- ١٢ (٢٦) فن أطلع على أسرار هذه العوالم النقطية ، كان مطلعاً
 على أسرار « وحدة الوجود » ، في مراتبه وأحواله وأحكامه
 التفصيلية : بل (كان) مطلعاً على جمعها وتفصيلها في نقطة واحدة .
 فإن جميع ما كتب به « القلم الاعلى » ، بتقدير المدبر المفصل ،
 ١٥ في « لوح الفضاء » إجمالاً ، وفي « لوح القدر » تفصيلاً ، —
 إنما كتب من « نقطة النون » التي هي مركز كرة الوجود . وفي كل
 نقطة منها ، من حيث كونها حاقق وسطها ، غلم ما في جميعها . —
- ١٨ فافهم نجومى ذى نفس ، أذاك من نور الهدى يقبس .

- الباء -

- ٢ (٢٧) في صدارته (أى « الباء ») وقيامه (يتحقق) بناء
 « ألف الذات » الذى لا يتعلق بشيء فى قيامه ووحدة ذاته
 المطلقة . وحيث كان الإطلاق الالئى ، فى قيامة الذاتى ، غير مناف
 لتعلقه بما بطن فيه من وجه وظهوره به ، — تميّن لسكّانية
 الظهور بـ « الباء » المنبسط منه ، المتعين فى الرتبة الثانية بالأولية
 فيحقه قدّر ما خُلق ، وبعدله خُلق ما قُدّر . فاقضى عدله التكافؤ
 فى عدده . فصار « الواحد » من عدده الاثنى ، مصدر انبساط
 [F - 6 a] الوجود المفاض على الأعيان الغيبية ؛ وصار الآخر
 مصدر انبساطه على الأعيان الشهادية ؛ و (صارت) نقطته ،
 الموتّر شفعها بجمع ما بطن من الحقائق الغيبية .

- ١٢ (٢٨) وظهر (« الباء ») فى الصور الشهادية . فسرى حكم
 عدله فى الأزواج ، وحكم جمعه فى الأفراد . فقام بعدله
 مانعين فى مراتب الأزواج من الممدودات ؛ وقام بجمعه مانعين
 فى مراتب الأفراد منها . فهو (أى « الباء ») مدّ وجودى ، انبسط
 عرضاً لظهور الحقائق الحقيقية ، ووجود الحقائق الإمكانية الحقيقية .
 ١٥ إذ فى مدّه العرضى حق ما ترجع ظهوره ووجوده . وفى المدّ الطولى
 الالئى ، الذى لا مبدأ له فى الأزل ، ولا غاية له فى الأبد ، —
 حق كل ذلك مع مابقى فى صرافة الوجوب والإمكان — أزلاً
 وأبداً — من غير مرجح لظهوره ووجوده .

- ١٨ (٢٩) فلما انحصر « الوسم الباقى » على ما يظهر ويوجد ، اختصر بالمدّ

العرضي ، فإن العرض أقصر وأقل من الطول مقداراً . -
 وحيث كان حكم الوجود ، في قيامه المطلق الذاتي ، بالنسبة
 إلى شئونه الباطنة والظاهرة والكامنة في صرافة أحدية
 ٣ جمعه ، والبارزة للظهور عنها على السواء ، - "خص" الألف
 الذي هو بناءه بالقيام طولا، وصار حكمه بالنسبة إلى سائر الحروف
 على السواء . - وحيث كان حكم الوجود ، في امتداده عرضاً ،
 في ثاني مرتبة قيامه المطلق ، ظهر البناء الذي هو بناء امتداده العرضي
 ٦ في ثاني مرتبة الألف ، الذي هو بناء قيامه المطلق في الهجاء .

(٣٠) ولما كان للألف الثلاث ، بثلاث نقطة ، تكرر المد
 العرضي ثلاثاً ، وانتشر على الاثنين (= البناء) منها نقطة الثلاث.
 فللباء منها واحدة سفلية .

٩ فإنه بناء السبب الأول القاضى بتنزّل الوجود الذي دلّ على
 سوائية الألف . والناء ثنتان من فوق ، فإنه بناء انتهاء
 السبب الباقي تنزّلاً إلى أدناه ؛ فإذا انتهى تنزله إلى أدناه عاد
 تسبيبه ترقياً إلى أعلاه . كالذنب الذي هو سبب سقوط المذنب .
 ١٢ في مهواة الهلاك ، إذا انتهى إلى الغاية عاد ترقياً إلى التوبة المنجية
 منها . فتفوقت عليه (= د الناء) نقطتان وثلاث لتشمّر بتنزل
 السبب وترقيه إلى الغاية . ولذلك صار التبيان في كشف الأمور
 أغنى من البيان . وهذان المدّان (هما) محل تفريق
 ١٥ نقط الألف .

(٣١) وللناء الثلاثة (النقط) . فإنه بناء جمع السببين وثمرتهما . فهو
 اسم لما أفاده دائرة الأسباب ظاهراً وباطناً، تنزلاً وترقياً. ألا ترى أن

سببية الحسنة باطناً وظاهراً ، لما انتهت إلى الغاية أثمرت المثوبة التي هي (F . 6 G) موقع د الثاء ، وكذلك السيئة أثمرت المسئلة ؟

٣ (٣٢) لحيث كان دالباء ، الذي يشار به إلى الوجود العام المنبسط في الكون دليلاً على تقيده بتعين الموجود الأول الإمكانى ، الذي هو السبب الأول في الإيجاد ، - كان د الباء ، سبباً لما إليه الحاجة . كدلوله . - وحيث كان مدلوله ، في كونه السبب الأول ، أصلاً شاملاً متفرع منه الأسباب والمسببات المجمة ، صدق د الباء ، الدال عليه ، على كل شيء تفرع منه : مسبباً عن سبب ، أو سبب الوجود مسبباً . إذ لا شيء من المسببات إلا وقد صدق عليه أنه سبب للسبب . ولا شك أن الأوائل ، في سلسلة الأسباب ، سبب للأواخر . . فالسببية هي دالباء ، المكتوب على كل شيء .

(٣٣) وحيث كان السبب الأول ، في اشتماله الذاتي ، مستوعباً لما تفصل منه - و(لما) يتفصل إلى الأبد - وبه انبسط الوجود العام عليه ، ومنه كانت فاتحة ظهوره ، قال من قال : د بالباء ظهر الوجود . . ومن هنا سماه د بالحق المخلوق به . .

(٣٤) ود الباء ، في الحقيقة مبدأ الكثرة زوجاً وفرداً . فلا توجد الثلاثة ، التي هي مبدأ الأفراد ، إلا بوجود دالباء ، فيه . فهو الظرفية : بملاحظة استيعاب السبب الأول ، واشتماله على جميع ما هو بعدد التفصيل . و(هو) للالصاق : بملاحظة اقتران الوجود العام ، ومروره بالتعينات الحكيمة لإيجادها . و(هو)

للاستعانة بتوقف وجود كون ما عليها في التقدير الازلي، كما يظهر
الواحد وجود الثلاث بمساعدة الاثنين . - فلا تبديل لسكيات
الله ، . و (هو) للتبعيض بملاحظة ظهور الوجود العام الباقي في
٣ تعيين يقوم بحق مظهريته من بعض الوجوه .

الألف المقدر بين

الباء والسين والميم

- ٣ (٣٥) هذا الألف ، في الحقيقة ، همزة وصل . لكن سميناه
ألفاً لسكونه الميت وسقوط حركته بالدرج : — ولما كان « الألف »
من حيث قوته ، سكوتاً ميتاً لم يكن معه شيء ، ولم تقبل ، في سكونه
٦ شدة « المكسورة » حركة الظهور وأثر الإيجاد ، — قام عنه « الباء » ،
قيام مثل تنفصل من هموم صفاته ، لقيامه — أعني « الألف الغائت » —
ثوباً سابقاً يبطن قيامه كتباً ، وبظهره فيما تنفصل من هموم انبساطه
٩ وجوداً . فاستبطن « الباء » ، بقيامه مقام حقيقة هي العالم بالكل ،
الهمزة لتكون الظاهر له ، و(يكون هو) الباطن لها وهي ٨ ،
٨ (أي الهمزة) مع كونها حرة فوت « الألف » ، [F. 7 a] ، وبده احاطته ،
وظاهر تعينه الذاتي المنطوي على شتونه المكسورة في سكونه الميت ، —
١٢ لم تقم في تحقيق المطلوب قيام « الباء » . إذ لا صورة لها في سلسلة
الحروف رقماً ، كما لا ظهور لأحادية حقيقتها في هين الكثرة ، من
حيث كونها كثرة . فلم تكن (« الهمزة ») لقيام « الألف » القائمة
حقيقتها بالكل ، ثوباً سابقاً . لاسيما عند تحققها بالفوت في سقوط
١٥ حركتها بالدرج ، فإنها بسقوط الحركة مفقودة .

- (٣٦) فلما ظهرت مكنونات سكون « الألف » ومستودعات
قوته ، تنزلاً وتفصيلاً ، بـ « الباء » ، المنزل ، المشعر بتنزله حركته
١٨ ونقطته السفلية ، — ظهرت على ثلاثة أنحاء : نحو يختص بما هو
حظ السمع ، ونحو يختص بما هو حظ العين ، ونحو يختص بما

٨ أى من مكونات هو حظ القواد . — فما ظهرت منها ٨ بهـ الباء ، على النحو الأول
سكون الالف فهو حروف كتابه المنطوق ، الى بناء مجموعها في تنفس الإنسان
ومستودعات قوته «السين» . فـ «السين» ، بناء كلية حس لطيف هو منال السمع .
٣ ولذلك قال المحقق الحرالي : «الميم هو تمام ما ينتهي إليه الظهور في
الاسماع» . واتصال «الباء» بهـ «السين» ، أولا لتصدر ما هو
٦ حظ السمع في عموم الإيجاد .

(٣٧) وما ظهرت منها (أى من مكونات سكون الالف
ومستودعات قوته ، بهـ (أى بالباء) على النحو الثاني (المختص بما هو
حظ العين) ، (فهي حروف كتابه المرقوم والمسطور ، التي بناء
٩ مجموعها في «نفس الرحمن» آدم ، وفي «نفس الإنسان» ، «الميم» .
فـ «الميم» ، تمام أظهر منال حس هو حظ العين . فـ «أم كتاب
الباء» ، إنما تنفضل إلى «السين» ، بما في سلسلة المقولات ، وإلى «الميم»
بما في سلسلة المفمولات ؛ فإتتهى إليها ظهور «الباء» وتطوره الكلى
١٢ في دائرة «اسم الاسم» .

(٣٨) فـ «الباء» ، بنقطته نسخة جامعة . و «الف الدرج» ،
١٥ كذلك . و «السين» ، و «الميم» ، معاً كذلك . ثم انتهى هذا «التنزل
البائى» ، إلى «الميم» ، وهو حرف دورى : ينعطف آخره على أوله
وكذلك نون «السين» . — كما ينعطف التجلى البائى من منتهى هذه
الدائرة إلى أصله . فتم بذلك حيطتها (= إحاطتها) .

(٢٩) وما ظهرت منها (أى من مكنونات سكون الألف) ومستودعات قوته (به (أى بالباء) على النحو الثالث (المختص بما هو حظ القواد) : - هو معاني حروف كتابه المذكورة في ٣ في التحوين الأولين ، وما اختص بها من الأسرار الوجودية . إذ من شأن القواد أن يدركها إما تعقلاً ، أو كشفاً ، أو شهوداً : جمعاً وتفصيلاً .

(٤٠) ولما كان د الألف به ذات الحروف الجملة ، التي هي وما يتألف منها حفظ السمع ، و (لما كان) السين ، بسنناته الثلاث المشعرة بتثليث النقاط الألفية ، بناءه (أى بناء د الألف) : - وقع د السين ، ساكناً ليطابق الدال المدلول سكونا . غير أن سكون المدلول (= د الألف ،) ميث ، وسكون الدال (= والسين ،) حى - إذ [F.79] المقصود من دلالة الدال ظهور المدلول ووضوحه . فلو كان سكون د السين ، ميثاً لاحتج (في) الدال والمدلول ساكناً بموت : فلم يتحقق المقصود بالدلالة .

(٤١) وقد تحرك د الميم ، بالجرعة السفلية ، ليشرح بأن الإحاطة ١٢ الباقية في النزول والظهور - مع انعطافها على مقتضى دور د الميم ، في مرتبة د اسم الإسم ، إلى مبدئها - لم تنته إلى الغاية . بل لابد لعملها في النزول والظهور من تنزلات ؛ منها تنزلها إلى مرتبة الإسم القائم مقام المسمى . وهكذا حكم تمريرها .

١٥ (٤٢) وقد طلب د الباء ، ألف الدرج تنزلاً وظهوراً في مرتبة د إسم الإسم . لإيثار شفعه . يباطن له السوائية الحاكمة بعدلها على ما ظهر من الحيلة البائية على اثنين : كالغيب والشهادة . والأعلى والأسفل ، والجمع والتفصيل ، والنور والظلمة ،

ونحوها. ولا تتم الإحاطة إلا بالثالث الموتر شفعها : إذ التثليث شعار الباطن والظاهر والجامع (بينها) . فهذه الثلاث تمت الإحاطة وعممت .

٣ (٤٣) ود ألف الدرج ، طلب د السين ، ليخرج ذخائر تثليث نقطه ، في تثليث ذات د السين ، من كون القوت وسكون الموت ... وطلب د السين ، د الميم ، وذلك كطلب الشيء نفسه . إذ د الميم ، في كونه حرفاً دورياً ، أربعة ميمات : ميان بطرد اسمه ، وميان بمكس اسمه . والقائم من المجموع عدداً مائة وستون . ٦ فالماية هي غاية مبلغ د الميم ، فإن أربعين (وهي القيمة العددية لحرف د الميم) بما تضمن من العقود مائة . فباقي من المجموع ستون : وهو مطلوب د السين ، من د الميم .

٩ (٤٤) فـ د الباء ، في د بسم ، (هو) ديوان الإحاطة والاشتغال وله العمل في ديوان الإحصاء . فإن الوجود العام المنبسط في السكون (الذي هو) في المرتبة الثانية من الغيب المطلق ، — مشتمل على جميع ما هو بصدد التفصيل إلى لا غاية . — و د الميم ، فيه هو ديوان الإحصاء ، فإن قسم الوجود الماية — بتماها — ١٢ منتية إليه . فإن د أربعين ، كما ذكر آنفاً ، يتضمن مائة . فآدم — عليه السلام — في منتهى دور الإيجاد ، الموازي رتبة د الميم ، في د بسم ، واجد هين الوجود في د الأسماء المعروضة ، بحسبها . ١٥ ونحمد — صلى الله عليه (وسلم) — في منتهى سير الوجود ، الموازي رتبة د ميم الرحيم ، واجد د الأسماء ، في عين المسمى بحسبه .

(٤٥) بل آدم واجد د الأسماء ، عن المسمى الغائب . إذ لا حكم

لجلافته إلا في غيبة المستخلف عنه . ومحمد — صلى الله عليه
(وسلم) : — واجد المسمى مع الأسماء الجملة . ولذلك كانت
«وطأته» ، و«درميه» ، و«بيعته» ، «للحق المتجلى له جللاً»
٣ واستجلأ . ولهذا السر وُصف — صلى الله عليه (وسلم) : بـ
«الوقوف الرحيم» . وهو المقول فيه :

«أرحم بين رحمانين» كثير بين البستانين
٦ وتلميذ حديد القلأ ب ملقى بين أستاذين
فقل للحقائق التحري : إن السر في هذين

(٤٦) في «الرحيم» ، بكونه بين الرحمة المطلقة الذاتية وبين
٩ الرحمة الإحاطية الصفاتية ، (هو) كثير ينشئ بقوته الذاتية
كما ظهور الجمعين ، المعبر عنهما بـ «البستانين» ، و (هو أيضاً)
كـ «الأميد» ، يستدعي منهما (أى من كمال ظهور الجمعين) ، بالسنـ
مافى قابليته الأولى ، مدد الوجود جلأ واستجلأ . ليتحقق
١٢ بذلك ، من فاحته المقول عليها : «كنت نبيّاً» (وآدم بين الروح
والجسد) ، ومن خاتمة المقول عليها : «لأنى بعدى» . —
حظ عوم السكون من الوجود .

(٤٧) في «الرحيم» ، في بينونة الجمعين ، الأخذ والمعطاء
١٥ مطلقاً ، وجوداً وظهوراً . وسر هذا الإيحاء بين «رحمن
البسمة» ، وبين «الرحمن علم القرآن» . — فافهم ! فإن نور
الوضوح من منصة جلأ الروح ، تنفس بأنفس أجناس الفتوح ؛
ودام فيض ديمها للجنان ؛ حتى ظهرت إلى القلم واللسان !

- الله -

١٤٨ (٤٨) اعلم أن الاسم ، (هو) كل تجل ظهر من غيب الوجود فاعلم عنه أى تميز وظهور كان . فهو علامة على مسماه ليعرف بحسبها . واللفظ الدال على الظاهر المتميز ، الدال على المسمى ، (هو) اسم الاسم . — فالاسم د الله ، هو الظاهر المتميز عن الحق باعتبار تعيينه فى شأن كلى ، تحكم فيه على شئونه القابلة منه أحكامه وآثاره . وهذا الشأن الكلى (هو) حقيقة جامعة ، هى كيفية تعينه — تعالى ا — فى علمه بنفسه .

١٤٩ (٤٩) والملاحظ فى التسمية بـ د الله ، الوجود مع المرتبة ؛ وبـ د الرحمن ، الوجود من حيث انبساطه على العموم ؛ وبـ د الرحيم ، من حيثية انقسام الوجود حسب تخصيص الاستعدادات — هذا نص كلام أهل التحقيق .

١٥٠ (٥٠) ولما انتهى نزل الباء ، بعمله فى الاسم ، إلى غاية انعطفت فى المعنى إلى أولها ، — ظهر بعمله أيضاً فى الاسم ، الذى قام مقام المسمى ، حيث كان انبساط الوجود العام ، الباقى قاضياً بظهور عموم الإلهية . فصل بسراية عمله فى نظم البسملة ، التى هى المنزل الجامع والمدون المحيط بالمحيطات جميعاً ، كمال الاتصال بين الاسم ، و د اسم الاسم ، بل بين د الميم ، و د البلام . — فإن د الميم ، بهذا الاتصال ، طلب مقامه فى مستوى سلك السلام ، الذى هو نظير مسافة ملك

الظهور ، ونظير مواقع تفصيل الوجود أجناساً وأنواعاً وأفراداً ،
 غيباً وشهادة . فإنَّ « الميم » هو بناء كمال الصورة التي هي مطلوب
 عموم الإلهية في منتهى مسافة ملك الظهور ، [F. 8h] أو قل :
 في منتهى سلك « اللام » . فهذا المنتهى ، المختص بسكمال الصورة ،
 مقام هو مطلوب « الميم » من « اللام » ، ومخرجه .

(٥١) و « المزة » ، الداريجة في اتصال « الميم » و « اللام » ،
 هي شاهد الحق باعتبار تعيينه أولاً في شأنه السكلي الجامع للشئون
 الجمّة . وقد أخفيت بالدرج لتعود ، بخفائها وسقوط حركتها ،
 إلى قوتها الأصلي وانقطاعها عن « اللام » ، المشعر بتفصيل ما قدر
 وجوده في مسافة ملك الظهور . وذلك لتحقيق سرٍّ : « كان الله
 وليس معه شيء » ، مع ظهوره في كل ما ظهر وتميّز وتمسّد .
 ولذلك اتصل « الألف » بـ « اللام » ، لفظاً بعده ، ليرتب على
 السر المذكور سرٌّ : « والآن كما كان » .

(٥٢) و « اللام » ، بناء ملك الظهور مطلقاً . وهو حدٌّ فاصلٌ
 يستجمع في مستوى سلحة التطورات الالفيه النفسية في صور
 الحروف الجمّة ؛ ويشعر أيضاً بتطورات الوجود في مسافة ملك
 الظهور جمعاً وتفصيلاً . — و « اللام » ، لا مان . مُدغم ومدغم
 فيه . فإن ملك الظهور ، الذي هو مساق التنزلات البائية ، غيب
 وشهادة . والغيب مدغم في الشهادة : إذ لا تقوم الصور إلا
 بحقائقها الباطنة . فكما أن الشهادة ، بصورها ، معرفة وموضحة
 للمستبصر عن أحوال الحقائق الغيبية وأحكامها ، فكذلك الحقائق
 معرفة وموضحة للأسرار الوجودية المستجبة فيها . والأسرار

الوجودية شاهدة بظهور الحقيقة المطلقة في احتفائها بتعينات
الأسرار الوجودية ، والحقائق الغيبية ، والصور الشهادية .

- ٣ (٥٣) وقد حرك « اللام » بالحركة السوائية الفتحية ليشعر بأن
القيومية الظاهرة في ملك الظهور الالهي ، القائمة بعدلها السماوات
والأرض ، إنما هي من معدن فوت الجمع والوجود . فإن الحركة
٦ السوائية مادة « الألف » ، الذي له قيومية الحروف الجمنة . —
ولما كان « اللام » في مستوى مد « الألف النفس » ، بين حدى
« الهمزة » و « الميم » ، كان من مستوى « اللام إلى حد » الهمزة ،
من معارج الغيب ؛ ومنه إلى حد « الميم » من مدارج الشهادة .
٩ ولذلك صار « اللام » بوسطيته الجامعة ، وسادة ظهور « الألف »
الذي له أحدية الجمع في موقع الالتفاف والتماق ١

- (٥٤) فإذا ظهر « الألف » من معدن مد الوجود في القوة
١٢ المنطقية على « اللام » بالتقدم والحكم ، — تعينت باجتماعها
تطورات الوجود في الأعيان الوجودية في مسافة الظهور وتحققت ..
وإذا ظهر « اللام » بانضغاط التجلي الكلامي بين نقطتي « الجوزهر »
بين الرأس والذنب ، في القوة النطقية ، على الألف بالتقدم والحكم ، ..
١٥ كان التفافها لإذهاب التطورات [F. 9a] الوجودية ، وطينها
مطلقا . واليه إيماء المحقق حيث قال :

تَمَاقُ الْاَلِفُ الْعَلَامُ وَاللَّامُ مَثَلُ الْحَبِيبَيْنِ ، فَاَلْعَوَامُ أَحْلَامُ ١

والتفت الساق بالساق التي عظمشت

فجاءني مني ما في القلب إعلام

إن الفؤاد إذا معناه عانقه

بدا له فيه إوجاد وإعدام

٣ (٥٥) فلما كان للاسم (الله)، بتضخيمه وتضعيف لامة وتحركة

بالحركة العلوية، ظهور لا يدايه الجفاء، عليم عن التفسير.

ولذلك من تحقق بعبوديته لومته الشهرة، وحيث أحسب الإله،

عن التضعيف والتضخيم، لم يعصم من ذلك. فالمتحقق بعبوديته

٦ قد يكون ظاهراً، وقد يكون خاملاً مجهولاً لا يُعْجَبُ به.

(٥٦) فأحدية الاسم (الله)، التي هي مدلول دأله، المتصل،

قاطعة تعلقه بالسكون، قسماء، من هذا الوجه، أول لا يقبل

٩ الثاني، ومطلق لا يقبل التشديد، وواحد لا يقبل الكثرة. فهو

اسم قاطع نسب الشركة في تسمية الخلق به، بحق أو باطل. —

وحيث كانت التسمية به، باعتبار تعيين مسماه بالشأن الكلي

الجامع الذي بعض وجوهه عموم الإلهية، القاضية بوجود

المألوهات وظهورها، رجعت الأشياء السائلة، بالسنة المحاضرة،

١٢ وجود مظاهرها من الأعيان الإمكانية إلى حضراته العليا وحيطته

الوسعي. وهكذا الأعيان السائلة منها ظهور الأسماء لوجودها.

فن هذه الحضرة إجابة السائلين. ألا ترى أن العائل والسقيم إذا

١٥ سألا الكفاية والشفاء من حضرة «الكافي» و«الشافى»، ليست

قبلة سؤلهم إلا «الله» ؟ فيقول (أحدهما) عند ابتاله

إليه : يا الله ! والمقصود بذكره «الكافي»، و«الشافى».

(٥٧) وأما (الآ) لف المتصل باللام، الذي هو محل تفصيل

١٨ ما ظهر وتميز عن كل ما بطن، فشاهد بصحة هذه المحاضرة

الاسمائية ، ويتعلق الاسم بالله ، بإنشاء الكون على مقتضى السؤال
الاسمائي بأسمائها المعنوية عند المحاضرة . فإن تحقيق الإجابة إنما
هو بإقتران الوجود والمرتبة أولاً . وليس ذلك إلا بالتجلى المختص
بالإسم بالله ، الاقترانات التفصيلية بين الوجود والمراتب ، إلى
لا غاية ، إنما هي منشئة من الاقتران الأول فيه . — فانفصال
الالف ، من اللام ، أولاً ، وانصاله به ثانياً ، هو بناء انطلاق
الاسم في انحصاره ، وانحصاره في انعلاقه . فهو ، في رتبته العليا
الجمعاء ، باطن مستبين ، متصل في انفصاله ، منفصل في اتصاله .

(٥٨) وأما اتصال الماء باللام ، رقاً ، فـ (ذلك) مشعر
بأن الظهورات التفصيلية اللامية : بعد [F. 9 b] انتهائهما إلى
غاية تقتضي كمال الصورة ، تنتهى إلى غيب . أدباً عن إحاطة الوسطى
د ماء ، الاسم . وهو باطن مغيب في الظاهر المشهود . كجوامع
أحوال الوجود وأحكامه الآجلة إلى الأبد . — ولذلك ينقلب
في مبتدأ دولة الماء ، الاسم ، وهو ظهور أشرط ختام الأمر العاجل
— ما في قبضة كون الهوية وطياً الآن ، جلياً . وهو المقول فيه :
(يوم تبلى السرائر) = فيطراً إذ ذاك على الظاهر الآن سواء
الحق ، وعلى الباطن الآن شمس على الموضوع والظهور . طريان
الليل على النهار ، والنهار على الليل . ألا ترى غيب الماء ، آجلاً
كيف ينقسم على الدارين ، انقسام الماء . في السكبات على القوسين
(٥٩) فدولة ماء الاسم ، إنما تحفظ بالهوية المطلقة ، الكافية في
الكون العاجل ، أصول العوالم الخمس عليه . وهي (أى أصول

العوامل الغيبية، المطلق والمضاف ؛ والحسبان ، المطلق والمضاف ؛
والجامع المحيط بالجميع . ولا حكم لعدده في الكون الآجل . فإن
الكشف المطلق يبدى فيه الكثرة بلا عدد . ويظهر في كل شيء كل
شيء ؛ حتى يظهر كل فرد ، من أفراد شؤون مجموع الأمور كله ،
بصورة الجميع ووصفه وحكمه ، بحيث يضاهى كل شأن من الشئون
الشأن السكلى الجامع ، الذى به تسمى الحق بالاسم الله . - فافهم !
٦ (٦٠) و « الماء » ، بكونه حرفاً احتياطياً ، دارت أحدية الاسم
بالتجلى من نفسها إلى نفسها ؛ وبحركته السفلية . (دارت أحدية
الاسم بالتجلى) من نفسها إلى الغير . ولذلك اتصل (« الماء »)
في التلفظ بـ « د الماء » ، المشعرياً تقسام عالم الظهور والرحمانى بالسكون
٩ العلوى والسفلى . فللعلى ، من الرحمة الرحمانية ، الدرجات المائة ،
وللسفلى منها ، الدرجات المائة .

(٦١) ولما كان عند حروف الاسم (« الله ») ، بمد إسقاط
١٢ حروفه المكررة ، ستة وثلاثين ، — حكم « الاسم » ، بتجليه على
أن يكون منه « رفيع الدرجات » ، في كل دور سنوى ، ثلاثمائة
وستون دوراً يومياً : طبق عدد « الرفيع » ، ويكون عشر ذلك
مطمح تجليه الوجدانى ، القائم بتفصيل مراتب التوحيد ؛ وهو ستة
١٥ من شوال . وشهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن ، ، المشتمل على
ستة وثلاثين آية توضح مراتب التوحيد . طبق عدده المذكور .
(٦٢) فزها توحيد الهوية ، كقولهم تعالى : (الله لا إله إلا هو) .

ومنها توحيد «أنا»، كقوله — تعالى: — ﴿إِنِّي إِلَٰهٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا﴾ . ومنها توحيد «أنت»، كقوله — تعالى: — ﴿فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنْتُ﴾ ومنها توحيد الاسم («د الله ») (10 a . 14) نفسه كقوله (تعالى : —) : ﴿لَهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ : «لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ» يَسْتَكْبِرُونَ﴾ ومنها توحيد الصلة ، كقوله (تعالى : —) : ﴿ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ ﴾ .

٦ (٦٣) و «د الالف» الذي هو فاتحة الاسم («د الله») ، مع اقتضائه في أوليته كمال الانقطاع عن غيره ، إذ «د» لانسبة بين الذات والسوي إلا العناية ، ولازمان إلا الأزل ، — كان من حيث معنى يرجع باعتبار منه إلى ظهوراته في مصادر النطق ، يطلب «د اللام» طلب الذات المطلقة شأنًا كلياً فيه أفراد مجموع الأمر كله ، ولذلك جمع «د اللام» في اسمه حرفي متبداً سلسلة المصادر ومتبها ، ليكون بينهما مستواه . كما حاز الشأن السكلي ، المنبهي عليه في كماله الوسطي ، كمال فاتحه الظهور المقول عليها : «د كنت نبيا (وآدم بين الروح والجسد) ، ، و كمال خاتمه المقول عليها ١٢ «د لاني بعدى» ، ليختص به وسط الكمالين المقول عليه من وجه : «د أوتيت جوامع الكلم» ، ومن وجه آخر : «د بعثت لآدم مكارم الأخلاق» ، و ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ ١٥

(٦٤) وطلب «د اللام» ، الظاهر «د اللام» ، المدغم فيه طلب الشيء نفسه ، ولكن بصفة تقابل صفة ظهوره كما طلبت الشهادة الملائكية غيب الملائكوت المدغم فيها لتنبعث الآثار والاحكام

الوجودية ، من الحقائق الباطنة ، إلى الصور القابلة لها .

(٦٥) وطلب « الالف » المتصل به تلفظاً ليعمَّ حكمُ
« الالف » ، في تقدمه عليه ، حكمه في تأخره عنه : بإذهاب
الموضوعات الوجودية ، وبتعيينها وتحققها كما عمَّ حكم الاسم
(« الله ») بالمشيئة ، في المحرِّ والاثبات : بمحو الله ما يشاء
ويثبت .

(٦٦) وطلب « الالف » ، الماء ، طلب الشيء لإحاطته العليا . فإن
الهوية المطلقة التي هي باطن « الماء » ، إليها المنتهى مع اختفائها في
لبس « الإنيات » ، ظاهراً . وكما لظهور « ألف الذات » ، في
حجاب « نفس الرحمن » ، في العوالم الخمس المنبئة عليها من قبل ،
والدال عليها من الاسم (« الله ») عددُ « الماء » . — فافهم !
وحاول من سوانح الكرم في حيلة هذا الاسم الشريف ، نقد
مالا يحل ولا يعلم وحاصل بكل معرب ومعجم !

بـ الرحمن -

٣ (٦٧) اسكن اسم الهى وجهه فى إطلاق وجوده، هو فيها مخلق
فى تقيده ، مقيد فى إطلاقه . فـ د نفس الرحمن ، سكون فى وجهته
المطلقة ، وسكون فى انبساطه باطناً على عموم القابليات . فـ فسكون
٦ د الالف ، و د اللام ، فى د رحمن البسملة ، [F . 10 b] ، حالة
اندراجها ، (هو) بناء سكون النفس فى الحالتين .

(١٦٨) وإنما ظهرت الحركة العلوية مع التضعيف فى رائة المبتدأ
به ، لتشعر ببسط الرحمة الوجودية الرحمانية ، باطناً وظاهراً ، على
٩ كل ما تطور به وظهر مد النفس الرحمانى . فإن د الراء ، فى نفس
الأسنان لتطور تكرر فى مستوى سلك اللام ، المتطور بصورة
الحروف التى هى صفيح تقاطعه فى الخارج . ولذلك تخرج د الراء ،
من مصدر النطق مكرراً ، فهو ظاهر اللام ، من حيث كونه معبراً
١٢ عن تطور مستواه بصور الحروف .

(١٦٩) ولما كان مد النفس ، من مستوى اللام ، على قسمين
قسم إلى مبتدأ امتداده ، وقسم إلى انتهاء به . فالأول معارج الترقى ،
١٥ والثانى إدراك الردى . فـ فى الرحمة المائة الرحمانية ، فى القسم
الاول ، درجات مائة ؛ وفى الثانى ، درجات مائة . فشمول حيلة
د الراء ، على القسمين ، بتكرره ، جمع من العدد مائتين .
فـ د الالف الفائت ، فى د الرحمن ، (هو) لعموم الرحمة وإطلاقها

و د اللام ، الساكن (هورمز) سلسلة الحكمة باطناً . و «الراء»
(رمز) سلسلة انتظام الأطوار والاكون حسب اقتضاء الحكمة
ظاهراً : — فافهم !

٣ (٧٠) وأما د الحاء ، فهو عماد الحيطه الرحمانية ، وحامل سر
«الحى / القيوم» ، فيها . فإن بسط الرحمة المطلقة الرحمانية على
القابليات السكاتية ، إنما يتوقف أولاً على نفع الروح الأعظم
إمتساناً فى قابلية الموجود الأول ، الظاهر بكماله الجامعى الإجمالى
فى حاق وسط العالم . — و سر هذا العالم ، فى الروح المنفوخ
فى القابل الأول ، الحياة التى هى كماله الأول . وفى الحياة الروح
الذى به قيامها . وظهور هذا السر من الموجود الأول (هو) باعتبار
انطباعه فى الصورة الأولى الضييفية العرشية ، التى هى مستوى
الرجن . ولكن فى عماد قام من مركز محيط العرش إلى فوقيته
المسماه ، من وجه ، بالمستوى الأعلى .

١٢ (٧١) فهذا العماد هو مسرى الروح ، والحياة ، والقيومية . وهو
ساق حامل ، فى طور تنزل الوجود الرحمانى ، أعباء «الحى /
القيوم» ؛ وفى طور ترقيه (هو حامل) أسرار «ذى المعارج» .
وهو المقول عليه : (يوم يكشف عن ساق) . — فنه تنبسط
الروح والحياة إلى أقطار الكون وأنحائه . فالصورة العدلية ،
القائمة بحقوق مظهرية هذا الروح ، والحياة ، والقومية ، (هى)
١٥ صورة إنسانية نشأت من طينة «نقطة الكعبة» التى هى فى أديم
الارض محاذية المركز محيط العرش ولنقطة فوقيته ، المعبر عنها
[F . 11 a] بالمستوى . وهذه الصورة التى هى محط أعباء الحياة

والقيومية ، في طور التنزل الغائى هى التى خلقت فى أكمل الوجوه
وأعد لها : د على صورة الرحمن ، .

٣ (٧٢) ولما اتصل « الساق » ، من الهيئته الفوقية ، بالمستوى
العرشى الذى هو أول الأجرام الطبيعية ، المشتملة على الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ومن الهيئته التحتية بنقطة
الكعبة المحاذية لمركز العناصر التى منها انفتحت « الأساطيقسات » ،
٦ الأربع : - أخذ « الحاء » المحمول بسرّه على الساق من
العدد ثمانية .

(٧٣) وحيث امتد « الساق » من مستوى العرش الذى هو
محل انطباع « لوح القضاء » ومستوى الرحمن ، وجميع الأركان
٦ الأربع الطبيعية ، - على « الكرسي » ، الذى هو محل انطباع
« لوح القدر » ، ومستوى الرحيم ، وموقع تفصيل كل شئ مما
ظهر من الاعتدالات الطبيعية القائمة من أركانها الأربع : وسرى
حكم « العرش » ، فى الكرسي وحكم « الكرسي » ، فى العرش
١٢ يكون أحدهما سقف الجنة والآخر أرضها ، - صارت الثمانية
الحائية ، الروحية الحياتية ، عدد أبوابها (= الجنة) وصارت
دارها مقولا فيها (وإن الدار الآخرة لهى الحيوان)

(٧٤) وحيث امتد « ساق العرش » على السماوات السبع ،
١٥ وسرى سر « الحاء » بروحه وحياته فيها ، - تكرّر « الحاء » فى
الحواميم التى هى من صدور الكتاب السماوى ، سبع مرات .
- وقد امتد « الساق » ، الحامل بسر « الحاء » ، مادة الحياة
والقيومية ، إلى إن صار منتهاه مرتبة الإنسان الأكل الفرد ،

الظاهر بصورته من « طينة السكبة » فإن مرتبته (= الإنسان
الأكل الفرد) ، في المراتب الكلية الإلهية والكونية ، —
ثامنة . مئة وهذه المراتب الكلية هي : الإلهيات والأمريات ،
والطبيعيات ، والعنصریات ، والمعادن ، والحيوان ، والإنسان .

(٧٥) وحيث كان « الكرسي » ، الذي هو أرض الجنة ، محل
سلطنة الحياة والروح وآثارها التفصيلية — التي هي سر « الحاء »
— كان : « الكرسي » في مراتب تنزل الوجود ثامناً . وذلك
من العقل الكل ، إلى النفس الكلية إلى الهيولى الكل إلى الطبيعة
الكلية ، إلى الجسم الكل ، إلى الشكل إلى العرش إلى الكرسي
— وكذلك (هو — أي « الكرسي » — ثامن) باعتبار ترقى
الوجود في المراتب السماوية : فمن سماء القمر — التي هي السماوات
كالمرکز — إلى (السماء) الثانية ، إلى الثالثة . إلى الرابعة ، إلى
الرابعة ، إلى الخامسة ، إلى السادسة إلى السابعة ، إلى الكرسي .

(٧٦) وقد سكن « الحاء » في « الرحمن » ، سكون حتى ليشعر
بخفاء الروح الذي منه [F. 116] مادة الحياة ومعنى القيومية
فيما ظهر وتطور في معارج الترقى ، وأدراك التردى .

(٧٧) ولما كان مخرج « الميم » منقطع النفس ، ومحط
خصائص التقاطع المخرجة ، وأنه منزل « الألف » ، — الحق —
« حاء الرحمن » ، يشعر بكمال انبساط الرحمة العامة الرحمانية في
المطيفة الروحية ، المحتجة بالحقيقه الإسرافيلية ، القاصدة
بنفخها إيصال مدّ نفس الرحمن إلى « ميم مركز الصورة

العامّة ، من ذميم محيطها ، . فإن محيطها قم قرنّها . — فافهم !

(٧٨) والمخلص من البيان الأوضح ، أن الميم ، في منقطع النفس ،

(هو) بناء انبساط الرحمة ظاهراً على عالم الخفض . كالياء من الميمات ٣

الثلاث التي هي أبناء عموم فيض الوجود على العوالم الجمّة : عالم الرفع ،

وعالم الخفض ، وعالم السواء . ولذلك كانت مفردات «عالم الخفض ،

كعدد « الياء » مع مراتبه - سبعة عشر . لأنّ منّح الطبيعة له أركان

أربعة نزيهة : كالحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، والأيوسة ؛ وأركان ٦

أربع عنصرية : كالنار ، والهواء ، والماء ، والتراب . والمخلوق من

الأربع الأوّل العرش والكرسى ، وهما محلا انطباع لوحى الفضاء

والقدّر . والمخلوق من الأربع الثانية السماوات السبع ، وهما محلا ٩

انطباع لوح المحو والإثبات . فالمجموع : سبعة عشر .

(٧٩) فـ « الياء » بعدده وعدد مراتبه ، بمطابقة هذه المفردات

سبعة عشر . إذ عدده عشرة ؛ وله في مرتبته ومرتائب الجيم والميم ١٢

والسين والشين والعين والغين ، سبعة عشر . ولذلك يكرر «الميم» ، بمضاهاته

إياه ، في الصدور المنزلة ، سبعة عشر مرة . لكل عين ، في تمام

صورته ، « ميم » .

(٨٠) فانبساط الرحمة الرحمانية (يكون) أولاً على الأركان ١٥

الأربع الطبيعية في الصورة المحيطة العرشية ، المنعطف أولها على

آخرها ، وآخرها على أولها ؛ ثم على الكرسي المحيط على عموم

الحصص الوجودية ؛ ثم على المحيطات السماوية المخلوقة من الأركان

العنصرية ؛ ثم على المركبات المنحصرة أنواعها في المواليد الثلاث
 ثم على القابليات الإنسانية ؛ ثم على القائمة منها بحقوق كمال الوجود
 ٢ جمعاً وتفصيلاً ؛ ثم على قابلية غائية يدور فلك كمالها جمعاً في تفصيل
 وتفصيلاً في جمع ، من نفسها على نفسها ، حيث تجدد فيها كل شيء ،
 بل تجدد في كل شيء كل شيء . . — فافهم !

(٨١) فهذه « القابلية الغائية » (التي هي) في متنى مساق
 ٦ الرحمة العامة الوجودية ، هي رحمة السكافة . وصلة القابليات
 الجملة ، والوصلة الرافعة كثرة الجمهور .

(٨٢) ف « الجمعية الميمية » هي الجمعية بعد [F . 12 a]
 ٩ التفصيل الألفي بصور الحروف في النفس الرحاني . كجمعية
 الإنسان ، بعد تفصيل شؤون أحدية الجمع ، في صور أعيان
 « النفس الرحاني » .

(٨٣) ولما كانت « جمعية الميم » بحدية ، خلعت إحاطته عن
 ١٢ الجمعية قبل التفصيل ، فاتصل « الألف » به تميمها وتكميلاً لإحاطته
 ٨ (أي « الميم ») فإن جمعية « الألف » قبلية . فإن صلاحياته ، إنما تتفصل بعد
 ظهوره بصور الحروف . كما أن صلاحيات « نفس الرحمن » ، إنما
 تظهر في تطوره في المراتب التفصيلية بصور الاكوان .

(٨٤) ولما حصلت للميم ، بجمعيته الإحاطية في أدنى المراتب ،
 ١٥ قطبية « عالم الحفض » — في كونها مقيدة بالياء المختص بالكون
 الأسفل ، ومقتضى منزلة القطب في كاله الجمعي الإحاطي مساوية
 لا تنحصر في ميل وقيد وعلامة ، كقطبية « الواو » الرافعة بقيامها

وسوائيتها ميل الأيمن والأيسر فتأيدت قطيعة الميم ، في الإحاطة الرحمانية أولاً بانتصابه بالفشحة التي هي مادة سوائيته (التي) لا تقبل الانحصار في حكم ، وثانياً بنقل ألفه المنصل به ، من فوقه وسكونه الميت المتأني له في كونه قطباً لدائرة منتهى الظهور ، إلى سكون حتى يناسب مقامه ظهوراً .

٣ (٨٥) وأما النون ، فيجد جغل في الرحمن ، أم كتاب المفصلات الرحيمية ، المخصصة بالخصيص الوجودية . ولذلك حرك بالخفضة ليظهر ذلك بتزويل الرجمة الرحمانية إلى حيلة رحيمية تقبل التخصيص والتخصيص إلى لا غاية .

٩ (٨٦) واتصل النون ، بهاء الزاء ، حاملاً سرّ حرف التعريف باطنياً ، ليظهر بقلم تطوير الزاء ، مفصلاً ما بطن في سواء إجماله جميعاً . فإن النون ، ظاهراً نصف دائرة ، تشعّر نقطته الوسطية بنصف آخر معقول ، به تتم الدائرة . فيكون النصف المعقول غيباً والنصف المحسوس شهادة . ولكن تفصيل ما في قوسه لا ظهور له في سواد إجماله إلا بقلم تطوير الزاء ، القاضى بتخصيص الحصص وتقييدها ، على حكم المراتب ، في الدرجات المساية ، والدركات المساية .

١٥ (٨٧) فالتجلي الوجودي الرحماني ، بمقتضى حيلة النون ، إنما دار عليها فلك الباطن والظاهر ، وتطور على مقتضى حيلة الزاء ، بحقائق الصور وصور الحقائق ، حتى إذا ظهر في قوس الظاهر عين من حروف نفس الرحمن ، مع حروف من حروف نفس الإنسان ، — قابله من قوس الباطن لاسم من أسمائه (تعالى -) ؛

إلى أن انتهت سلسلة وجوده المنبسط إلى أنهى منزلة ، منحصرة
مراتبها الكلية على عدد حروف النَّفْسِ الإنسانى ، وهو ثمانية
وعشرون . (F. 12b)

٣ (٨٨) فما أولاً من حروف دَفَسِ الرحمن ، فى مبدأ قوس
الظاهر الرحمانى ، (هو) الموجود الأول المسمى بالعقل الكلّ ،
والقلم الأعلى ، ولوح القضاء ، وحضرة التدبير والتفصيل . (وذلك)
بنسبة د الهمة ، فى أول مخارج دَفَسِ الإنسان . فقابله ، من
٦ قوس الباطن الرحمانى ، الاسم د البديع .

— ثم النَّفْسُ الكلية ، المسمّاة باللوح المحفوظ ولوح القدر ،
ثانياً . (وذلك) بنسبة د الهاء ، فى (مخارج) النَّفْسِ الإنسانى .
٩ فقابلهما ، إلى قوس الباطن ، الاسم د الباعث .

— ثم الطبيعة الكلية ثالثاً . (وذلك) بنسبة د العين (فى
نَفَسِ الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم د الباطن .

١٢ — ثم الهباء ، المسمّى بالهوى . (وذلك) بنسبة د الخاء ،
فى نَفَسِ الإنسان فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم د الآخر .

... — ثم الشكل . (وذلك) بنسبة د الخاء ، فى نَفَسِ
١٥ الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم د الظاهر .

— ثم الجسم الكلّى . (وذلك) بنسبة د الغين ، فى نَفَسِ
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم د الحكيم .

— ثم العرش . (وذلك) بنسبة « القاف » في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم « المحيط » .

٣ — ثم الكريمي . (وذلك) بنسبة « الكاف » في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم « الشكور » .

(٨٩) ثم الإطلس . (وذلك) بنسبة « الجيم » في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، الاسم « الغنى » .

٦ — ثم المنازل . (وذلك) بنسبة « الشين » في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « المقتدر » .

٩ — ثم سماء كيوان . (وذلك) بنسبة « الياء » في نفس الإنسان ،
فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « الرب » .

— ثم سماء المشتري . (وذلك) بنسبة « الصاد » في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « العليم » .

١٢ — ثم سماء المريخ . (وذلك) بنسبة « اللام » في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « القاهر » .

١٥ — ثم سماء الشمس . (وذلك) بنسبة « النون » في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسم) « النور » .

— ثم سماء الزهرة . (وذلك) بنسبة « الراء » في نفس

- الإِنسان. فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « المصور » .
- ثم سماء عطارِد . (وذلك) بنسبة « العطاء » في نفس الإنسان
- ٣ فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « المخصي » .
- ثم سماء القمر . (وذلك) بنسبة « الدال » في نفس الإنسان
- فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « المبين » .
- ٦ (٩٤) ثم الأثير ، (وذلك) بنسبة « التباء » في نفس الإنسان.
- فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « القابض » .
- ثم الهواء . (وذلك) بنسبة « الزاي » من يَفَسِّس الإنسان.
- ٩ فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « الحى » .
- ثم الماء . (وذلك) ينسبة « السين » في نفس الإنسان .
- فقابله من قوس الباطن ، (الاسمُ) « المحيى » .
- ١٢ — ثم الزاب . (وذلك) بنسبة « الصاد » في نفس الإنسان.
- فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « المميت » .
- (٩١) ثم المعدن . (وذلك) ينسبة « الظاء » في نفس الإنسان.
- ١٥ فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « العزيز » .
- ثم النبات . (وذلك) بنسبة « القاء » في نفس الإنسان .
- فقابله ، من قوس الباطن ، (الاسمُ) « الرزاق » .

- سم الحيوان . (وذلك بنسبة د الذا ل ، [F. 13a] في نفس
الإنسان . فقابله ، من قوس الباطن ؛ (الاسم) د المذل^٤ ، .
- ٣٠ (٩٢) ثم الملاك : (وذلك) بنسبة د القاء ، في نفس الإنسان .
فقابله ، من قوس الباطن ؛ (الاسم) د القوى^٤ ، .
- ثم العن . (وذلك) بنسبة د الباء ، في نفس الإنسان .
٦ فقابله ، بين قوس الباطن ، (الاسم) د اللطيف ، .
- ثم الإنسان . (وذلك) بنسبة د الميم ، في نفس الإنسان .
فقابله ، بين قوس الباطن ، (الاسم) د الجامع ، .
- ٩ — ثم المرتبة . (وذلك) بنسبة د الواو ، في نفس الإنسان .
فقابله ، من قوس الباطن ، د الاسم ، د رفيع الدرجات ، .
- (٩٣) وقد أخبرنا د الواو ، في هذا الترتيب ، عن د الميم ،
ليكون بناء د المرتبة ، . فتصح^٤ الأخيرة ، في ترتيب الأعيان ،
١٢ للإنسان . و د الواو ، عند البعض ، آخر الشفويات .
- (٩٤) و د الالف ، و د اللام ، في د الرحمن ، لما كانا زائدين
١٥ مقطعا عند اتصال د الهاء ، بـ د الراء ، في الدرج : لطلب الذات
الإلهية نفسه من حيث الرحمانية والرحميمة . ولذلك اتصل د الهاء ،
بـ د الراء ، اتصال الهوية ، التي هي الباطن المجمع^٤ الوحداني ،
بالظاهر المتطور^٤ المفصل^٤ ، واتصل د النون ، بـ د الراء ، اتصال
المداد بقلم التدوين والتسطير .

(٩٥) وقد طلب « الألف » في « الرحمن » ، « لاهمه » بالنسبة المذكورة في الجلالة . وطلب « اللام » ، « الراء » ، : فإن مستوى سلكه ، من مبدئه إلى غايته ، موقع تطوير « الراء » . . فمستوى سلكه ٨ محل تفتح التطويرات الراءية ، ووجه جمعها ولذلك كان سلك « اللام » ، من مستواه إلى المبدأ ، موقع الدرجات المائة ، و (من مستواه) إلى الغاية ، موقع الدرجات المائة .

(٩٦) وقد طلب « الراء » ، « الحاء » ، طلب الصور المشخصة ، حسب جذب جيلاتها ، مادة الحياة من الروح المنفوخ فيها . فإن حصول كمال كل شيء إما عن يسر أو عسر . فـ « الحاء » (هي) بناء حصوله عن يسر - كالروح : فإن حصول كمال الحياة له لذاته - ، و « الحاء » (هي) بناء حصوله عن عسر ، كالحب والحيرة : فإن استخراجه (= الحب) إنما يكون عن جهد مشق ، وتام الحيرة (إنما يكون) عن الترام الاختبار والامتحان .

(٩٧) وقد طلب « الحاء » ، « الميم » ، طلب الروح أدنى الصور ، تمام ظهوره فيها . فإنما (= أدنى الصور) إنما تكون له لـ (= الروح) كمحظ الرحال . كالإنسان في أدنى المراتب الوجودية . فإن الروح مع ظهوره في الصور الجمّة ، إنما يظهر في الصورة الإنسانية أكمل الظهور . ولذلك أوتيت (الصورة الإنسانية) من القوى النظرية والتسخيرية جوامعها . فإن نطق كل شيء وتسخيره بحسب قوة حيوانه ، وقوة حياته ، بحسب ظهور الروح فيه .

- (٩٨) وحيث طلب - صلى الله عليه (وسلم) ا - تأييد روح القدس بالامر الالهي ، فجعل شعاره د حم ، ، ٢
- (٩٩) وطلب د الميم ، ، بوساطة د الألف ، ، د النون ، طلب قطب الايمر القطب الايمن بسرّ النصائف ، بوساطة القطب الجامع [F. 13 b] القائم بينهما في لبس الواد (٤) ، الدال على قطبية الفرد الجامع في ولاية العلم والابد ، على إستواء لا يزاحمه الميل القاسر . - وخفض د النون ، مشعر بتنزل الوجود العام الرحمان إلى عمل عموم التخصيص والتخصيص الرحيمي . - فافهم إن كنت من أهله ا واشرب هنيئاً ما همي لك من وابل الفهم وطلته ا ٩

- الرحيم -

- ٣ (١٠٠) لا علم أن الحضرة الرحيمية التي بها تمت «البسملة»، وبتمامها تم كتاب الوجود المنطوي على سُوزِه ، وآياته ، وكتابه ، وحروفه جميعاً ، — لها سكونان . سكون باعتبار فوت الحقيقة الذاتية
- ٦١ الرحيمية في مظاهر الأعيان مع ظهورها فيها . فإن الحق — تعالى : من حيث كونه موصوفاً بالوحدة والتجريد والالوهية ، غير مدرك في مظاهره حقيقة وعَيْنًا . بل المدرك منه — تعالى : — في أعيانها الوجودية : حَكْمُه ، لا عينه . —
- ٩ (١٠١) و (السكون الآخر الذي للحضرة الرحيمية هو) سكون باعتبار استهلاك الأعيان المخصصة في التجلي الرحيمي ، لتلقى فيض الوجود وحصصه بالكلية ، بحيث تخفى إنيات تلك الأعيان في الوجود الظاهر بها وفيها ، على مقتضى : كنت له سمعاً وبصراً ويداً ، ١٢ ولكن يظهر حكمها (= الأعيان) فيه (= الوجود) . كما خفيت حقيقت الحق في السكون الأول ، وظهر حكمه فيها .
- (١٠٢) فـ «الألف» و «اللام» ، بسكونها الميت في «الرحيم» ، ١٥ (هى) بنا سكونية ؛ وسكون مظاهره ؛ بكونها شؤونه الذاتية ، (هى) في الحقيقة سكونه .
- (١٠٣) وأما «الراء» فهو بناء تطور تجلي «الرحيم» تخصيصاً ١٨ وتخصيصاً ؛ وتضعيفه (هو) بناء موقع الدرجات المائة والدركات المائة ، في مسافة انبساط الوجود على مقتضى التطوير . — وفتحته

مفتاح عيب الجمع والوجود ، الفاتح أبواب الفيض الوجودي ،
المنصب على المنظورات الكونية، المتخصص بحسبها باطنياً وظاهراً ،
خلقاً وابداعاً . ٣

- (١٠٤) و د الحاء ، بعده بناء اختصاص كل صورة، في مسافة
التطوير، بروح الحياة وحياة الروح وسر القيومية : - واختصاص
٦ د الكرسي ، بالتجلي الرحيمى ، صار د الكرسي ، مورد الصورة
الطبيعية التفصيلية ، ومقسم الأبواب الثمانية الجنائية ، ومحل
الاستحالات المستحقة الكونية الخالصة عن شوب الفساد، إلى لا
غاية : - وحركته السفلية (هى) بناء نزلة د الروح الاعظم ،
٩ الحامل سر القيومية العامة، إلى د ياء الاضافة، في السكون الأسفل
في أنزل الاعيان الوجودية وأجمعها ، وهو الإنسان الاكل الفرد
الموصوف في مقسم القومية العامة [F . 14 a] ب د الرؤف
الرحيم : ، ولذلك يضاف ب د الياء ، إلى حقيقته المنفردة ، في
١٢ حضرة الجمع والوجود ، بالإحاطة والإشتمال ، كل شيء إضافة
حقيقية : فإنه أصل شامل تفرع منه كل شيء . - فاذا سقط د ياء
الاضافة ، من هذا الإنسان ، بتحقيقه بسواد الفقر المطلق ، يلزمه
الفقد الكلى بفناء د ياء الاضافة ، فيه ، وفناء نسبته أيضا إلى كل
١٥ شيء ، في تحقيق توحيد العين ، الذى هو عين الظاهر والباطن .
فهو حالئذ ، بقيامه حكما لاعينا في محل د ياء الاضافة ، ،
برحمة الكافة مستبين ، و د بالمؤمنين رؤوف رحيم . .
وحيث يكون قيامه في ذلك المحل حكما لاعينا ،

يرجع حكم الاضافة خالصاً إلى عين الحق . فيقنين ، إذ ذاك ، سر
 « لَمَّا نِ الْمَلَكُ الْيَوْمَ » ؟

٣ (١٠٥) ولما كان « الحاء » ، الذى هو بناء روح الحياة ، القائم
 بقيومية السكافة ، من حيث عدد اسمه ، طلب « الياء » ، طلب
 الشيء نفسه ، - كانت كلية تطورات « الروح الأعظم » ، الذى
 منه اشتغال القابليات الجمّة بالانوار الوجودية ، حسب معالم
 ٦ ظهوراته السكلية ، عشرة فقط بها الكتاب المحيط بالمحيطات .
 وتطوراتها السكلية معبرٌ عنها بالاسماء العشرة . وهى :

(١٠٦) روح القدس ، كما قال تعالى : ﴿ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ
 ٩ الْقُدُّسِ ﴾ . والروح الأمين ، كما قال : ﴿ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ
 الْأَمِينَ عَلَى قَلْبِكَ ﴾ . وروح الله ، كما قال : ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ
 عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْنَاهُ وَرُوحٌ مِنْهُ ﴾ .
 وروح الأمر ، كما قال : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ
 مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ . وروح الالتقاء ، كما قال : ﴿ رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ
 ١٢ ذُو الْعَرْشِ يُلْقَى الرُّوحَ بِأَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾
 وروح الوحي ، كما قال : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً
 مِنْ أَمْرِنَا ﴾ . وروح التثيل ، كما قال : ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا
 رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ . وروح الانشاء ، كما قال :
 ١٥ ﴿ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾ . وروح التنزل ، كما قال :
 ﴿ تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا ﴾ . وروح الاضافة
 بـ « الياء » ، ، كما قال : ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى ﴾ .

(١٠٧) فـ « الياء » ، المتصل بـ « الميم » ، هو بناء تعميم سر القيومية

الظاهر من الإنسان الأكل ، الموصوف به « الرحيم » ، المخلوق
 « في أحسن تقويم » ، حيث ظهر به « العدل » ، الذي قامت به
 السماوات والأرض ، وبه صلحت القابليات بقبول فيض الوجود ٣
 فإن أنواع العالم ، طبق عدد « الياء عشرة . لأنه إمّا جوهر أو
 عَرَص . والعَرَص تسعة أنواع ، عاشرها الجوهر . فانقسم
 عدد القومية من الإنسان الظاهر به « العدل » ، طبق عدد « الياء » ، يعم
 أنواع العالم . ولذلك اتقل هذا « الإنسان » ، من النشأة العاجلة ٦
 إلى الآجلة ، عن تسعة نسوة (F. 14 b) ، كانت نفسه عاشرهن .
 وهو جوهر — « من باب : « الرجال قوا آمنون على النساء » .

٩ (١٠٨) ف « التسعة » (من النسوة) « صورُ أنواع
 الأعراض » القائمة بالجوهر ، وهو روح الجوهر القائم بنفسه ،
 المقيم لغيره : — ألا ترى أن « الياء » ، طلب « الميم » ، الذي به
 تمام « البسملة » ، وتمام « الرحيم » ، فيها ؟ فإن كمال ظهور الإنسان
 الموصوف به العالم الذي قام بعدله ، (إنما هو) في الصورة الحية ١٢
 الظاهرة في منتهى تنزل الوجود ، من الأركان الأربع الطبيعية
 فإذا ضربت الأنواع العشر العالمية في الأركان الأربع الطبيعية ،
 قام من ذلك « الميم » ، الذي هو بناء صور العالم ، وتمام صور
 ١٥ الإنسان ، المختتم بها تنزل الوجود . . .

(١٠٩) ولما كان للميم الإحاطة والإشتمال والتمام في منتهى
 النزولات الحرفية ، حيث صار مخرجه منقطع امتداد النفس ؛ -

ولمّا كان ، للإنسان المنبّه عليه ، الإحاطة والإشتغال والتمام في
 منتهى سلسلة الوجود، تمّت به النبوة والرسالة ومكارم الاخلاق،
 وكلّت به الليانة والشرعة والصورة ، - قام في اسمه من «البسمة»،
 ٣ التي هي أمّ كتاب المبادئ والبواطن والغايات الظواهر ، ثلاثة
 «ميات» . «د ميم» من منتهى «إسم الإسم» ، (= بسم) ،
 مشعراً بانتهاه علم الأسماء فيه . و «د ميم» من حاق وسط الإحاطة
 الرحمانية (= الرحمن) ، مشعراً بقيامة رحمة الكافّة عليه وكال
 ٦ ظهورها به . و «د ميم» من منتهى دائرة الرحيمية (= الرحيم) ،
 مشعراً بدوران فلك التخصيص والتخصيص والتقدير والتفصيل
 على حقيقته ، مع «الحاء» الذي هو الثوب السابغ لروحه الاعظم
 في عالم القول .

٩ (١١٠) وقام «الدال» من تريع «الرحيم» الذي هو وصفه
 الخاص ، أو من تريع حضرات «البسمة» التي هي ، بتجليها
 وتنزلها وتدلّيها ، منتبهة إلى عشرين موصوف به «الرحيم» ،
 مقصود في التدبير والتفصيل ، مبدئية بالإنسنة الإشارة
 ١٢ حقائقها وأحوالها جملة وتفصيلاً ، في آيات «أمّ كتاب» أوّل
 «باء» وآخره «ميم» .

(١١١) ولولا غفانة التطويل لهدّت لك ما يفهمك كيسة حقائقه
 ١٥ (= الإنسان الفرد الأكل) القائمة بذاته ، وكيفية أحواله السنية
 الراجعة في قسطاس كمال الوجود ، وكوّنه من أكرم الطوائف
 وأشرفهم ، وكوّنه من طينة نقطة أرضية منها دُحيت أقطارها ،
 وهي صارت أمستّها . - وموادّ هذا التمهيد لئتما تحصل من

مطاولى ما في إحاطات « ألف البسمة » و « لامة » و « ميمه » .
ومن سلك شجون التحقيق وجد في نقطة « يائها » ما احتملت خريطة
الظهور والبطون جميعاً وتفصيلاً . — فافهم ! (F 15 a)
٣ وتعقل ما قرع سمعك ، وعن موقع الإشارة لا تغفل !
(١١٢) وهذا آخر ما أورد في معاني « البسمة » ولطائف
إشاراتها ، من السوانح الغريبة واللوائح الفتحية ، المقتبسة من
الإشرافات الإشرافية .

(التعليقات : ص ١)

٣٠ — ٤ الخلق الجديد : إشارة إلى الآية السابعة من سورة سبأ ، والآية
الخامسة عشر من سورة ق : وفكرة « الخلق الجديد » من النظريات الأساسية
عند ابن عربي ومدرسته . راجع تحليل هذه النظرية وأحولها التاريخية في كتاب
« الخيال المبدع عند ابن عربي »، لهنري كريان (بالفرنسية) : ص ١٤٩ - ١٥٤ .
٣ — ٦ العالم بما فيه . . . كتاب جمع الوجود وقزائه : هذا هو « العالم الكبير
الذي هو جملة السمكات ، (لطائف الإعلام » ورقة ١١١) . وعند ابن عربي
« العالم الكبير هو الإنسان الكامل وذلك لكون الإنسان الكامل قد جمع كل
ما في العالم » (كذلك) . — انظر « فصوص الحسم » ، فهرس المصطلحات :
الإنسان ، العالم الأصغر ، الإنسان الكامل ، العالم الكبير ، (« تحقيق
الدكتور المرحوم أبو العلا عفيفي ») . — وأيضاً « رسائل إخوان الصفاء » ، ٣ : ٣١ -
والأصل الإغريقي لهذا المصطلح الفلسفي راجع في « المعجم الفلسفي » ، للاند
(بالفرنسية) : مادة Macrocosme .

٨ — رقائقه المتصلة : « الرقائق » ، مفرد « رقيقة » . وفي اصطلاح الصوفية
هي الواسطة اللفظية الرابطة بين شيئين ، وهناك رقيقة الامداد ، ورقيقة الزول
ورقيقة العروج ، ورقيقة الارتقاء » (لطائف الإعلام ، ورقة ٨٥ - ١) .
٨ تفصيل . . . شيء إشارة إلى الآية ١١١ من سورة يوسف .
٨ — ٩ سريهم . . . أنفسهم : الآية ٣٣ من سورة فصلت .

٦ — ٩ والإنسان . . . تفصيل الوجود وفرقاته : « الإنسان » ، هنا رمز
للإنسان الكامل . أنظر « الإنسان الكامل في الاسلام » ، للدكتور عبد الرحمن
بدوي (القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٧٩ - ١١٢) والأب ميشال الحايك (مجلة
المشرق ، بيروت ١٩٥٨ ص ١٢٩ - ١٥٥) ومقدمة الدكتور علي فصوص

الحكم ، ص ص ٣٥ — ٣٩ ، ونظريات الاسلاميين في الكلمة ، له أيضاً ، مجلة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الاول (سابقاً) . المجلد الثاني ، العدد الاول ، ص ٣٣ — ٧٥ (سنة ١٩٣٤ — مايو) .
١٠ — ١١ كتاب ... المقربون : إشارة إلى الآيتين ٩ ، ٢٠ من سورة المطففين .

١١ ما فرطنا ... شيء : آية ٣٨ من سورة الانعام .
١٢ كتات ... منشور : إشارة إلى الآية الثانية من سورة الطور .
١٣ كتاب .. المطهرون : إشارة إلى الآية ٧٨ من سورة الواقعة .
١٥ بآياته ... فصلت : إشارة إلى الآيات : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٦ من سورة الانعام ؛ والآية الخامسة من سورة يونس .
١٦ جمعة وقرآنه ... : إشارة إلى الآية ١٧ من سورة القيامة .
١٨ — ١٩ لو أردت ... وقرأ : قول منسوب إلى سيدنا علي — عليه السلام : — انظر : لطايف الإعلام ، ورقة ١٢٤ — ١٠ .

(التعليقات : ص ٢)

٧ ما فرطنا ... شيء : الآية ٣٨ من سورة الانعام .

(التعليقات : ص ٣)

٣ الغيب المطلق : « هو غيب الهوية ، أى الحق بلا تعيين » (لطايف الإعلام ورقة ١٣٠ — ١) . ويسمى أيضاً : الغيب المطلق ، والغيب المسكون ، والغيب المصور (كذلك) .

١٢ الحضرات الأربع : هى الغيب المطلق ، والغيب المضاف ، والوجود المطلق والوجود المضاف . وكيفية تجلى الحضرات الأربع فى « البسملة » هى على النحو الآتى : « النقطة » فى البسملة ، هى رمز للغيب المطلق ؛ « والالف » فيها ، الفئات

عن درك النطق ، هو رمز للغيب المضاف ؛ والباء رمز للوجود المطلق ؛ وأخيراً
باقى حروف « البسمة » هي رموز للوجود المضاف .

(التعليقات : ص ٤)

٩ اسم الإسم : هو اللفظ الذي به يدل على الاسم الحقيقي ، الذي هو معنى
حصل عن وجود معين ، (لطايف الإعلام ، ورقة ١٨ ب) . أما « الاسم »
فهو « ما به يعرف ذات الشيء ويشرح معناه . ويفارق الحد والرسم بافراده
وتركيبهما ، (كذلك) .

(التعليقات : ص ٥)

٢ عرش : إشارة إلى الآية ٧ من سورة هود ، والآية من سورة طه .

٢ جعل : إشارة إلى الآية ٣٠ من سورة الأنبياء .

٣ عرف بحمده : إشارة إلى الآية ٤٤ من سورة الإسراء .

٩ — ١١ ولذلك نزل بين نديهما : إشارة إلى حديث « رأيت ربى (.....)

في أحسن صورة (.....) فوضع كفه (.....) بين كفتي حتى وجدت برد أنامله

(.....) فعلت علم الأولين والآخرين ، (كتاب الشريعة للأجرى ص ٤٩٧ ؛

وكتاب الشرح والابانة لابن بطة ، ص ٦٠) .

١٢ — ١٣ ليس للكون ثوبها السابغ : النص ثابت في كتاب « الباء ،

لابن عربي ؛ أنظر مخطوط نور عثمانية (لاستنبول) رقم ٢٤٠٦ ، الرسالة الرابعة ،

ورقة ١٩ ب .

١٤ النقط الأربع : نقطة الباء في « بسم » ، ونقطة التون في « الرحمن » ،

ونقطتي الياء في « الرحيم » .

١٤ الحضرات الأربع : حضرة الغيب المطلق ، وحضرة الغيب المقيد ، وحضرة

الوجود المطلق وحضره الوجود المقيد .

١٦ — ١٦٠٠ كان ٠٠٠ وهو شهيد : إشارة إلى الآية ٣٧ من سورة ق .

١٧ والمكان د الباء ، ٠٠٠ . يقارن هذا بالفتوحات المكية لابن عربي (١٠٢ / ١ ط ١٣٢٩) وكتاب د الباء ، له ، ومقدمة كتاب د العظمة ، له وكتاب حقيقة الحقائق للجيلي (مخطوط حاجي محمود أفندي — سليمانبة (اسطنبول) رقم ٢٤٥٩ ص س ٢١ — ٧٠ .

(التعليقات : ص ٦)

٧ — المثل الأعلى : لفظة في القرآن الكريم (٦٠ من سورة النحل ؛ ٢٧ من سورة الروم) . وفي اصطلاح الصوفية د المثل الأعلى هو الإنسان الكامل ، (لطايف الإعلام ، ورقة ٤٨ — ٣)

١٣ النكاح ٠٠٠ الساري : هو التوجه الحبي المشار إليه في الحديث القدسي : كنت كزرا مخيفا فأحييت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف . د فأول النكاح الساري هو الوصلة إلى صلة بين الغيب والظهور (٠٠٠) فتلك الوصلة هي أصل النكاح الساري (٠٠٠) وحيث إن الوحدة هي أول التعينات ، إذ لا يعقل وراءها إلا الغيب المطلق ، كانت الوحدة أول النكاح الساري في جميع الذراري التي هي تغتمها وشؤونها ، (لطايف الإعلام ، ورقة ١٧٢ ب) . وقد خصص ابن عربي لنفس الموضوع كتابا اسمه د النكاح الساري في جميع الذراري ، . وقد عالج ذات الفكرة في مواطن كثيرة من فتوحاته : ١ / ١٣٨ وما بعدها ؛ ٢ / ٨٧ وما بعدها القاهرة ١٣٢٩ هـ) .

١٥ د ما رأيك ٠٠٠ مكتوبا عليه : هذا القول منسوب إلى الشيخ أبي مدين (الفتوحات ١٠٢ / ١ ؛ مقدمة كتاب د الباء ، له .)

(التعليقات : ص ٧)

٧ العوالم الثلاث : وهي العوالم الإحاطية : عالم الجبروت ، وعالم الملكوت

وعالم الملك ويليهما العوالم الأوسطية . وهى عالم الوسط المشترك بين عالمى الملك والملسكوت ، وعالم الوسط المشترك بين عالمى الملسكوت والجبروت ، وعالم الوسط المشترك بين عالمى الملسكوت الجبروت ، وعالم الوسط المشترك بين عالمى الجبروت والوجوب المطلق . (إعلام الشهود ، مخطوط المكتبة الوطنية فى باريس ، القسم الشرق رقم ٤٨٠١ / ٢٣١ - ٨ - ٢٣١ ب) .

١٣ جوامع الكلم : من خصوصيات الرسول — عليه السلام — أنه أعطى جوامع الكلم . أنظر كتاب الشريعة للأجرى : باب ذكر ما فضل الله — عز وجل — به علينا من الكرامات على جميع الأنبياء — . والفتوحات ٨٧ / ٢ (القاهرة ١٣٢٩ هـ) .

(التعليقات : ص ٨)

٢. الكتاب . . . بالمحيطات : هو ، فى عالم الوحى ، القرآن الكريم ، إذ هو الجامع لأحكام حقائق الكتب والصحف السماوية المتقدمة ، . (لطايف الإعلام ورقة ١٤٣ - ١)

٢. أم الكتاب : لفظة واردة فى القرآن الكريم (الآية ٤١ من سورة الرعد) وهى ، ثمة ، يراد بها الكتاب الإلهى الأصل الذى لا يعترضه تغيير ولا تبدل . وعند عرفاء الصوفية : أم الكتاب هى اللوح المحفوظ والنفس النكيلة ، أى محل التدوين والتسطير . (لطايف الإعلام ، ورقة ١٤٦ - ١) .

١. الآن : هو أصل الزمان وهو الوقت ، أى الحال المتوسط بين الماضى والمستقبل . وله الدوام . فإن هذا الحال هو الطرف المعنوى الذى هو محل جميع المعلومات التى كانت جميعها متعلقة به وكأنته فيه فى الحضرة العالمية . (لطايف الإعلام ، ورقة ٢٢ - ١ - ٣١ - ١ - ١٨٠ ، ١ - ١٨٠ ب) .

١. ساعة الجمعة : إشارة إلى حديث ألس : « أتانى جبريل (. . .) فى كفهِ

مرآة يبيضاء وقال : هذه الجمعة (. . .) الإحياء للغزالي ، الباب الخامس ، فصل الجمعة وأدائها وسنّها . (أنظر تخريج الشيخ العراقي لأحاديث الأحياء في نفس الموضوع) . وأنظر الفتوحات لابن عربي (٤٦٦/١ ، القاهرة ١٣٢٩ هـ) : « جاء جبريل إلى أحمد — ص — يوم الجمعة في صورة مرآة مجلوة فيها نكتة . فقال له : هذا يوم الجمعة (. . .) » .

١١ الوقت المسجل : إلى الحديث الذي يتردد ذكره لدى الصوفية : « إن لي مع ربّي وقتاً لا يسمّى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » .

١٧ إلى . . . زب المالين : إشارة إلى الآية ٣٠ من سورة القصص .

(التعليقات : ص ٩)

١ — ٢ الدرة البيضاء : رمز للعقل الأول . وإنما سمّوه بذلك لكونه أشدّ الممكنات بساطة ونزاهة . وفي الحديث : « أول ما خلق الله درة بيضاء (. . .) » ، (لطايف الإعلام ، ورقة ٧٧ — ١) .

٢ عرش الاستواء : إشارة إلى الآية ٥ من سورة طه . وعند عرفاء الصوفية : عرش الاستواء هو « سرير ذو أركان أربعة » هي قائمة الأصلية (. . .) . الفتوحات المكية لابن عربي ٢ / ٤٣١ ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .

٢ العماء . أو حضرة العماء . سميت بذلك لكونها برزخاً حائلاً بين إضافة ما في هذه الحضرة من الحقائق إلى الحق وإلى الخلق . كما يخول العماء — وهو الغيم الرقيق — بين الناظر وبين نور الشمس . (لطايف الإعلام ، ورقة ١٢٥ — ١ ، الفتوحات المكية ، ٣ / ٤٢٩) .

٣ السدرة : هي سدرة المنتهى . وعند الصوفية هي المقام الذي تنتهي إليه أعمال الخلائق ويعلمونهم (لطايف الإعلام ، ورقة ٩٠ — ١) .

٤ البيت المعمور : موقعه ، حسب الآثار النبوية في السماء السابعة وتعمره
الملائكة بلا انقطاع وهو في السماء ، مثال الكعبة في الأرض . (الفتوحات
المسكية ٤٣٨/٣) .

٥ بيت العزة : موقعه ، حسب الآثار الإسلامية في السماء الأولى . (تفسير
ابن كثير ، ٢٣٩/٤) . ويرى صاحب لطائف الإعلام بأن بيت العزة هو
القلب الذي أعزه الله أن يلم به خاطر إلى الجنة السافلة ، (ورقة ٣٩ ب) .

ه قبة أرين : موقعها تحت خط الاستواء . وهي موضع خط اعتدال الليل
والنهار (الفتوحات ١ / ٣٨ ، ١٢٩/٢ ، لطائف الإعلام ، ورقة ١٠ ب ، شرح
الأسرار والمشاهد القديمة لابن سودكين ، مخطوط الفاتح ٥٣٢٢ / ١٧٢ — ١
رشح الزلال ، مخطوط شهيد على باشا ١٣٨٠ / ٣١ — ٣ ، الفلاح النبوية لابن
وحشية مخطوط حميدية (اسطنبول سليمانية) ١٠٣١ / ٣٨٧ — ٢) .

(التعليقات : ص ١٠)

٢ الباء : قال ابن عربي في كتابه المسمى بالباء . إنهم يشيرون بالباء إلى أول
الموجودات ، وهو في المرتبة الثانية من الوجود ، وبه قامت السماوات والأرض
وما بينهما . واقتح الحق جميع السور القرآنية بالباء في « بسم الله » حتى سورة
براءة ، . (لطائف الإعلام ، ورقة ٣٤ ب ، وأنظر مقدمة كتاب العظمة لابن
عربي ، الفتوحات المسكية ١/٧٤ ، ١٠٢ ، القاهرة ١٣٢٩) .

٣ ألف الذات : التعبير لابن عربي : الفتوحات المسكية ١/٦٥ : « ألف الذات

تنزهت

(التعليقات : ص ١٢)

٩ الباء . . . شيء : إشارة إلى قول الشيخ أبي مدين : « ما رأيت شيئا إلا
ورأيت الباء مكتوبا عليه » (لطائف الإعلام ، ورقة ٣٤ ب الفتوحات المسكية
١ / ٧٤ ، ١٠٢ ، القاهرة ١٣٢٩ هـ) ، مقدمه كتاب الباء وأسراره لابن عربي .

١٢ بالباء . . . الوجود : أنظر الفتوحات المكية لابن عربي ١٠٢/١
(القاهرة ١٣٢٩) ومقدمة كتاب الباء له .

١٣ بالحق . . . به أول من استعمل هذا الاصطلاح الفلسفي الصوفي ابن
برهان المتوفى سنة ٥٢٦ هـ . أنظر الفتوحات المكية لابن عربي ٧٧/٣ ، القاهرة
١٣٢٩ .

١٥ مبدأ الافراد : أنظر فصوص الحكم لابن عربي ، فص حكمة فردية
في كلية محمدية ، : د وأول الافراد الثلاثة ، .

(التعليقات : ص ١٣)

٢ فلا . . . الله : إشارة إلى الآية ٦٤ من سورة يونس .

(التعليقات : ص ١٥)

٣ الحرالي هو نضر الدين أبو عبد الله أحمد بن الحسن بن أحمد ، المتوفى عام
٦٣٧ هـ . ترجمته في عنوان الدراية للغبريني (٨٥ ، ٩٧) ونفح الطيب
للمقري (١ / ٥٨٤) . نقلا عن بروكلمان .

٣ - ه الميم . . . الأسماع : لم يتيسر لي تحقيق هذا النص ، ولعله ثابت في
كتاب الحرالي : د مفتاح الباب المقفل لفهم الكتاب المنزل ، ، مخطوط
الاسكندرية (بلدية) رقم ٢١١٨ / ١ - ١٢ ، والاسكوريال ، رقم
١٤٤٠ / ٢ .

٩ نفس الرحمان : ، هو حضرة المعاني وهو التعيين الثاني . سمي بذلك من جهة
أن النفس أمر وحداني كامن في باطن المتنفس ، منبعث منه إلى ظاهره ، حامل
لصور المعاني الحاصلة عن إختلاف صور بروزه وظهوره ، بسبب إختلاف ما يقع
الاعتماد عليه من المراتب التي تسمى في الخارج مخارج ، وهي المنافع والمقارنات :
من الصدر والخلق والخنجرة واللسان والشعر والأسنان وغير ذلك من القوابل
التي لها مدخل في تقرير المخارج ، بحيث يصدر النفس الواحد ، لأجل ذلك ،

متعيناً بحروف وكلمات متميزة مختلفة في صورها . فكذا التعيين الثاني : هو أول ما يتميزُ وينبثق من الباطن الذي هو التعيين الأول ، فسمى بالنفس الرحمان لأجل ذلك (لطائف الإعلام ، ورقة ١٧١ ب والخيال المبدع لفنرى كوربان ص ٦٨ — ١٠٤ ، ١٣٧ — ١٦١ ، بالفرنسية) .

(التعليقات : ص ١٦)

١٢ اسم الإسم : هو اللفظ الدال على الإسم الحقيقي . والإسم الحقيقي هو المسمى اللفظ ، أو عين المسمى ووجوده الحقيقي . (لطائف الإعلام ، ورقة ١٨ ب) .

١٤ الاسم ... المسمى : هو الإسم الحقيقي الذي تقدم تعريفه في التعليق السابق مباشرة .

(التعليقات : ص ١٧)

٨ — ٩ إذ التثليث .. وعمت : ظاهرة ، التثليث ، عند عرفاء الصوفية هي ظاهرة عامة في عالم الحروف والأعداد والنطق والوجود . انظر فصوص الحكم لابن عربي ، الفصل الحادى عشر والسابع والعشرون . وانظر أيضاً كتاب ، مفاتيح الغيوب وتعمير القلوب في تثليث المحبوب ، لمحمد حجازى الجيزى ، مخطوط دار الكتب المصرية ، رقم ٢٠٨ ، ٨٢ (تصوف) .

٧ — ٨ فإن أربعين ... العقود مائة : العقود العددية التي يتضمنها الميم ، هي : ٤٠ + ٣٠ + ٢٠ + ١٠ . ومجموعها : ١٠٠ ، التي هي مبلغ غاية الميم .

٨ وهو مطلوب ... من الميم : القيمة العددية لحرف السين هي ٦٠ .

١٠ — ١١ في المرتبة ... المطلق : مراتب الغيب ، أو المراتب البككية هي ستة : مرتبة الغيب المغيّب ، مرتبة الغيب المطلق ، مرتبة الأرواح ، مرتبة عالم

المثال ، مرتبة عالم الاجسام ، المرتبة الجامعة التي هي حقيقة الإنسان الكامل .
(لطايف الإعلام ، ورقة ١٥٣ ب) .

(التعليقات : ص ١٨)

٥ - ٧ رحيم . . . في هذين : هذه الايات الثلاثة واردة في كتاب المدخل
إلى الاقصى الاسمي . . . ، لابن عربي ، أنظر مخطوط يحيى أفندي (سليمانية /
اسطنبول) رقم ٢٢٦٩ / ٢٣ - ١ ، وواردة أيضاً في كتاب الإفادة لمن أراد
الاستفادة ، له أيضاً (مخطوط الفاتح / سليمانية ، اسطنبول ، رقم ٥٣٢٢ /
٩٦ - ١) . . . وجاء في كتاب « نسخة الاكوان في معرفة الإنسان ، لابن عربي
ما يلي : « ورد على سؤال من المعجم فانقل فمه على كثير من الناس (. . .) ،
مخطوط أسعد أفندي ، سليمانية ، اسطنبول ، رقم ١٧٧٧ / ٣١ ب . كما جاءت
هذه الايات في كتاب « منتهى البيان في كشف نتائج الامتنان ، لمؤلف مجهول
(مخطوط باريس / المكتبة الوطنية ، رقم ٤٨٠١ / ١٨٩ - ١) .

١٢ كنت نبياً : أنظر هذا الحديث وطرقه في كتاب الشريعة لآبي بكر
الآجري ، ص ٤١٦ - ٤٢٥ .

١٣ لا نبي بعدى : أنظر الاحاديث بنظم محمد لسائر الانبياء في كتاب الشريعة
للآجري ، ص ٤٥٦ ٥٧ .

١٦ - الرحمن . . . القرآن : سورة الرحمن ، آية ١ - ٢ .

(التعليقات : ص ٢٠)

٩ - ١١ والملاحظ . . . التحقيق : « إذا أخذت حقيقة الوجود بشرط
شيء ، فإمّا أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها (. . .) المسماة بالاسماء
والصفات ، فهي المرتبة الإلهية ، المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع (. . .)
وإذا أخذت (حقيقة الوجود) بشرط كليات الأشياء ، تسمى مرتبة لاسم الرحمن ،
رب العقل الاول ، المسمى بلوح القضاء وأم الكتاب والقلم الأعلى (. . .) وإذا

أخذت (حقيقة الوجود) بشرط أن تكون الكليات فيها جزئيات منفصلة ، ثابتة من غير إحتجاجها عن كلياتها ، فهي مرتبة الاسم الرحيم . رب النفس الكلية ، المسماة عندهم بلوح القدر ، وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين . (كشف اصطلاحات الفنون ، للتهانوى ١ / ٥٢٩) .

(التعليقات : ص ٢١)

٨ كان . . . شئ : إشارة إلى حديث « كان الله ولا شئ معه » (صحيح البخارى : باب التوحيد وبدء الخلق ، مسند ابن حنبل : ٤٣١/٢ ، الفتوحات المبكية : ٥٦/٢ ، القاهرة ١٣٢٩ : الجواب المستقيم لابن عربى ، مخطوط ييازيد رقم ٢٤٢/٣٧٥٠ ب) .

١٠ . . . الآن . . . كان : هذه الزيادة ليست من صلب الحديث المتقدم ، بل هي مدرجة فيه (الفتوحات : ٥٦/٢) .

(التعليقات : ص ٢٢)

١٤ الجوزهر : عند علماء الهيئة هو العقدة ، أى عقدة الرأس والذنب . ويطلق أيضاً على مثل القمر ، سمي به إذ على محيط نقطة مسماة بالجوزهر . وقال عبد العلى البرجندي فى حاشية الجفنى ، فى باب حركات الأفلاك : الجوزهر ، بغير إضافة ، يطلق على مثل القمر ، وبالإضافة ، يطلق على العقدة . (كشف اصطلاحات الفنون للتهانوى ، ٢٠٢/١ ، كلسكة ، ١٨٦٢٠ ... هذا ولقطة « جوزهر » معربة عن الفارسية : كوزهر ، وهو ذنب الحية ، أو عن : جوزهمير ، أى صورة الجوز . (كذلك : ٥١٠/١) . . . أنظر أيضاً : دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الثانية ١٠٦٠/١ (نص فرلى) ، ومفتاح العلوم للسكاكى ، ص ٢٢٠ ، ط . ليدن) .

١٧ تعانق الالف . . . الأبيات لابن عربى ، وهى فى الفتوحات المبكية ٧٥/١ ، القاهرة ، ١٣٢٩ .

(التعليقات : ص ٢٤)

١٢ يوم... السرائر : آية ٩ من سورة الطارق .
١٧ أصول... عليه : لنستمع إلى تعريف هذه العوامل الخمس الكلية ، كما ذكرها صاحب د طراز الحور ، : عالم الغيب المطلق هو المشتمل على المعاني المجردة والحقايق الإلهية من الأسماء والصفات ، والحقايق الإمكانية من الأعيان الثابتة في العلم الإلهي . عالم الغيب المضاف هو المشتمل على الروح الأعظم الخائز في هيئته كافة الأرواح العلية الظاهرة في عرصة الوجود بالآثر العلي . . . عالم الحى المطلق هو المشتمل على الصور الشهادية الغاضبة بتمام الظهور والإعلان . . . عالم الحى المضاف هو المشتمل على الصور المثالية ، سواء كانت صور الحقايق الإلهية أو الإمكانية . . . العالم الجامع المحيط وهو الوسط الجامع بين الغيبين والحين وهو المختص بالرتبة الإنسانية . . . (مخطوط باريس ، المكتبة الوطنية ، رقم ١٤٠٨ ، مادة : العوامل الخمس الكلية) .

(التعليقات : ص ٢٥)

١٤ مراتب التوحيد : أنظر تعدادها وشرحها في الفتوحات المكية : ٤٠٥/٢ -
٤٢١ (للقاهرة : ١٣٢٩) .
١٧ الله... هو : آية ٢٥٥ من سورة البقرة ، وآية ١ من سورة آل عمران .

(التعليقات : ص ٢٦)

- ١ إنا... أنا : آية ١٤ سورة طه .
- ٢ فننادى... أنت : آية ٨٧ ، سورة الأنبياء .
- ٣ - ٤ لهم يستكبرون : آية ٣٥ ، سورة الصافات .
- ٤ - ٥ قال... إسرائيل : آية ٩ ، سورة يونس .

٧ لا نسبة .. الأزل : النص لابن العريف ، صاحب « محاسن المجالس » ،
في المقدمة .

١٣ أوتيت . الكلم : حيث « أوتيت (أو أعطيت) جوامع الكلم » ،
ثابت في الشريعة للأجرى ، باب فضائل النبي وكراماته ، ص ٤٩٨ - ٤٩٩ .

١٤ بعثت .. الأخلاق : حديث مروي في الموطأ (تنوير الحوالك)
٢/٢١١ ، والمقاصد الحسنة ص ٥١ ، وشرح الإحياء : ٧/٩٣ ، وكشف
الغفيا : ١/٢١١ .

١٥ اليوم .. دينكم : آية ٤ ، سورة المائدة .

(التعليقات : ص ٢٧)

٤ يحو .. ويثبت : آية ٤١ ، سورة الرعد .

(التعليقات : ص ٢٩)

ه الروح الأعظم : يعني به العقل الأول ، ويقال له : القلم الأعلى . وذلك
العقل الأول له ثلاثة وجوه معنوية كلية . فالوجه الأول أخذه الوجود والعلم
بجملاً بلا واسطة من حضرة موجد . فباعتبار هذا الوجه يسمى بالعقل الأول
لأنه أول من عقل عن ربه ، وأول قابل لفيض الوجود . — الوجه الثاني هو
تفصيله لما أخذه بجملاً في اللوح المحفوظ . ويسمى بهذا الوجه بالقلم الأعلى . —
الوجه الثالث ، كونه حاملاً لحكم التجلي الأول ومنسوباً إلى مظهر فيه في نفسه ،
لغلبة حكم الوحدة والبساطة عليه . وبهذا الاعتبار هو حقيقة الروح الأعظم ،
لكونه جامعاً لجميع التجليات الإلهية والكونية . (لطائف الاعلام ، ورقة
١٠٨٦ ؛ كتاب الإنسان للجلدي ، مخطوط باريس ، رقم ١٣٥٥ / ٢١ ب - ٢٢)

ه قابلية ... الأول : أو ، القابلة الأولى ، هي أصل الأصول . هي الوحدة
التي هي أصل كل قابلية . (لطائف الاعلام ، ورقة ٢١ - ٢١) . كما هي أيضاً
التعين الأول (كذلك : ١٣٨ - ٣) .

٨ الصورة الاولى : يعنى بها « التبعين الثانى الذى هو أول قابل للكثرة التى
فى صور وظلال للاعتبارات المندرجة فى الوحدة » ، (كذلك ، ١٠٣ ب) .

٩ مستوى الرحمن : يرمز به إلى قلب الإنسان الحقيقى ، لانه القلب الذى
وسغ الحق (كذلك ٣٩ - ١ : ٣٩ ب ؛ ١٥٨ ب) .
١٣ يوم ... عن ساق : آية ٤٢ ، سورة القلم .

(التعليقات : ص ٣٠)

٢ على ... الرحمن : إشارة إلى حديث « خلق الله آدم على صورته » ، وفى
رواية « فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن » . راجع الروايات المختلفة لهذا
الحديث فى كتاب « الشريعة » للأجرى ، ص ص ٣١٤ - ١٥ ، وفى « صحيفة
همام بن منبه » ، رقم ٥٨ ، وفى كتاب « الشرح والإبانة » ، لابن بطة العكبرى ،
ص ٥٧ ، و « عقيدة ابن حنبل » ، ١ / ٢٩ ، ٥ / ٣١٣ ، و « طبقات الخبالة » ،
١ / ١٢٠ . وفى « سفر التسكين » ، من أسفار العهد القديم آية تشبه تماما هذا
الحديث : ١ / ١٦ .

٥ الاسطقسات . مفردا « اسطقس » ، وهى كلمة يونانية معناها الاصل .
وسميت العناصر الأربعة : الماء والشراب والهواء والنار ، أسطقسات لأنها أصول
الركبات التى هى الحيوانات والنبات والمعادن . (كشاف اصطلاحات الفنون
للتهانوى ، ١ / ٧٨ ، كلكة ، ١٨٦٢) .

٨ الأركان ... الطبيعية : هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . أما
الأركان العنصرية فهى الاسطقسات . (رسائل الكندي الفلسفية ، ٢ / ٤٠ ، ٥٤)

١٣ وإن ... الحيوان : آية ٢٤ ، سورة العنكبوت .

١٥ الحواميم : هى سورة ظافر (٤٠) وفصلت (٤١) والشورى (٤٢)

والزخرف (٤٣) والدخان (٤٤) والجلابية (٤٥) والاحقاف (٤٦) .

(التعليقات : ص ٣١)

٦ الهولى السكل : هى المادة الاصلية أو المادة الاولى ، وأصلها يونانى
(رسائل السكندى الفلسفية ١ / ١٦٦) .

٧ السكل : أى الخط المحيط الذى هو بسيط ورسم ونهاية لجسم (فلوطرخس
فى الآراء الطبيعية ، ترجمة قسطنطين لوقا ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ،
ص ١١٧) .

(التعليقات : ص ٣٢)

٣ الميات الثلاثة : فى البسمة : د بسم ، الرحمن ، الرحيم ، وفى اسم د محمد ، .
١٣ ولذلك ... ميم : وذلك فى صدور السور الآتية : ألم (البقرة) ،
الم (آل عمران) ، المص (الاعراف) ، المر (الرعد) ، طسم (الشعراء) ،
طسم (القصص) . ألم (العنكبوت) ، ألم (الروم) ، ألم (لقمان) ، ألم
(السجدة) حم (نافر) ، حم (فصلت) ، حم عسق (الشورى) ، حم
(الزخرف) ، حم (الدخان) ، حم (الجاثية) ، حم (الاحقاف) .

(التعليقات : ص ٤١)

١٢ كنت ... ويدأ : إشارة إلى الحديث القدسي : د ولا يزال عبدى يتقرب
إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به (...) . .
أنظر روايات هذا الحديث فى الجواب السكافى ، لابن قيم الجوزية ، ص ص
٢٤٩ — ٢٥٣ ، القاهرة ١٣٤٦ .

(التعليقات : ص ٤٢)

١٧ بالمؤمنين ... رحم : إشارة إلى الآية ١٢٨ من سورة براءة .

(التعليقات : ص ٤٣)

- ١ لمن ... اليوم : إشارة إلى آية ١٦ ، سورة غافر .
- ٨ وأيدناه ... القدس : آية ٨٧ ، ٢٥٣ ، سورة البقرة .
- ٩ نزل ... قلبك : آية ١٩٣ ، سورة الشعراء .
- ١٠ إنما ... منه : آية ١٧٠ ، سورة النساء .
- ١١ يسألونك ... ربي : آية ٨٥ ، سورة الاسراء .
- ١٢ رفيع ... عباده : آية ١٥ ، سورة غافر .
- ١٣ وكذلك ... أمرنا : آية ٥٢ ، سورة الشورى .
- ١٤ فأرسلنا ... سويا : آية ١٦ ، سورة مريم .
- ١٥ ثم ... آخر : آية ١٤ ، سورة المؤمنون .
- ١٥ تنزل ... فيها : آية ٤ ، سورة القدر .
- ١٦ ونفخت ... روحى : آية ٢٩ ، سورة الحجر ؛ آية ٧٢ ، سورة ص .

(التعليقات : ص ٤٤)

- ١ فى ... تقويم : إشارة إلى آية ٤ ، سورة التين .
- ٢ العدل : هو العقل الاول فى مظهر من مظاهره وفى عمل من أعماله .
(كتاب المسائل لابن عربى ، المسألة العاشرة والمسألة الحادية عشرة) .
- ٤ والعرض ... أنواع : وهى الكم ، والكيف ، والإضافة ، والابتن ،
والحين (= الماتى) . والوضع ، والملك ، والاتفعال . وهذه الأنواع التسعة
مع الجوهر هى المعروفة فى علم المنطق بالمقولات العشر . (كتاب أقسام العلوم
العقلية لابن سينا ، مبحث المعانى المفردة الذاتية) . — والمقولات عند الهنود
سنة فقط : الجوهر ، الكيفية ، الفعل ، العام ، الخاص ، التجميع . وعند الفيلسوف
الامانى كانت أربعة : الكم ، الكيف ، الاضافة ، الحالة . (تاريخ الاصطلاحات
الفلسفية لمسينون ، ١١ ، ١٢ - مخطوط) .

٩ الرجال ... النساء : إشارة إلى الآية ٣٣ ، سورة النساء .

١٥ الميم ... الوجود : القيمة العددية لحرف « الميم » هي ٤٠ ، ومراتب الوجود هي ٤٠ كما ذكرها الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه «مراتب الوجود» وهي : الغيب المطلق ، التجلي الأول (الاحدية) ، الواحدية ، الظهور الصرف ، الوجود الساري ، الربوبية ، الملكية ، الأسماء والصفات النفسية . الأسماء الجلالية ، الأسماء الجمالية ، الأسماء الفعلية ، عالم الامكان ، العقل الأول ، الروح الاعظم . العرش ، الكرسي ، عالم الارواح العلوية ، الطبيعة المجردة ، الهيولى ، البهاء ، الجوهر الفرد ، المركبات ، الفلك الاطلس ، فلك الجوزاء ، فلك الافلاك ، سماء زحل ، سماء المشتري ، سماء المريخ ، سماء الشمس ، سماء الزهرة ، سماء عطارد ، سماء القمر ، فلك الاقمار ، الكرة الهوائية ، الكرة المائية ، الكرة الترابية ، المعادن ، النبات ، الحيوان ، الإنسان .

عصر النهضة

ليوناردو .. والفلاسفة *

د . عبد الغفار مكاوى

هل يمكن أن تنهل الفلسفة من ينابيع الإبداع التى يحيا عليها الأدب والفن؟ وهل تصور فيلسوفا كبيرا لم يكن خلافاً بمعنى من المعانى؟ ألا يشارك مزاجه وطبعه الخاص فى تأليف « وجهة النظر » التى يقدمها لنا فى بناء عقل محكم؟ ألا تختفى الروح الشخصية خلف قناع النظرة الكلية العامة، والنبض الفردى وراء قضايا الفكر ومبادئه، واليد الحية على أطراف سلسلة « المفاتيح » التى أعدها لمعالجه صناديق السر والمجهول، والتفاد إلى مغاليق الوجود والمعرفة؟ كيف تصور فلاسفة ملهمين (مثل هيرقليطس وأنبادوقليس وأفلاطون وأفلاطون والرواقين وأوغسطين والفارابى وابن سينا وبرونو وديكارت واسينيورا وليبنيز وهيجل وشيلنج . . الخ، بالاضافة إلى فلاسفة الوجود والحياة والمتصوفة فى كل مكان وزمان) كيف تصور الانظمة التى شادوها بغير العذاب والمعاناة، والافكار التى رتبوها بغير الصورة الحسية والخيال المنجى والشرادة التى انقدحت فى قلوبهم قبل أن تبرد وتسكن فى بناء أو نظام أو نسق؟ وهذه الا أنظمة والانساب المجردة نفسها، ألم تصبح اليوم قصوراً جليلة، نستمع برويتها وتأملها كما نستمع بأى عمل فنى خالد؟ أليس الفلاسفة أيضاً فنانيين على طريقهم؟ ألا يمكن أن تتفجر القصيدة والقصة والمسرحية والخطابة والبحث والدراسة العميقة من نفس الفعل الخلاق؟ .

(٥) يتصرف عن بول فاليرى؛ فى كتابه ألوان Variétés الجزء الثالث،

ص ١٤٣ — ١٩٤ باريس، جاليمار، ١٩٣٦ .

لا شك أن الاجابة تبدو وسهلة . فما من عمل عظيم لا يصدر عن تجربة ، وما من تجربة لا تنديها قطرة من نبع الخلق . وتاريخ العلم والعلماء ، وحياة العظماء في كل ميدان لا تخلو من مواقف ولحظات لا ينفع فيها تفسير أو تحليل ، صحيح أن الطرق بعد ذلك تشعب والطرق تختلف ، والغايات والنتائج تتفرق ، ولكن النبع الخلاق دائما هناك ، ولولا عطاؤه ما كانت للإنسان حضارة ، ولاتفوق علم أو فن أو صنعه أو فضيلة . هذه أمور يعرفها كل من عايش التابعين معايشة كافية ، واستطاع أن ينصت إلى وجيب قلوبهم من خلال الكلمات والألحان والخطوط والظلال . هذا إلى توفر عدد كبير من الشعراء في تاريخ الفلاسفة ، ومن الفلاسفة في تاريخ الادب والفن ، غير أن الفيلسوف لن يرضيه أن نصفه بأنه شاعر أو فنان ، ولن يسمع الفنان أن نخلع عليه لقب الفيلسوف . وتبقى المشكلة قائمة (والمشكلات الحقيقية لا تعرف الحلول الأخيرة لأن الحل النهائي معناه الموت النهائي ، ولأننا لا نملك إلا محاولة الاقتراب منها ، وتجربة أسلمتنا في اقتحام أسوارها) . .

عشت السنوات الأخيرة مع هذه الأسئلة التي تمرقني منذ أن (تورطت) في تدريس الفلسفة ، فلا أنا بقادر على نزع أشواكها المغروسة في قلبي ، ولا أنا بمستطيع أن أصم أذني عن نداء الخلق الذي يتردد صدها في كياني . لا العمل اليومي يمكنه أن يحفظ شجرة التجربة من الذبول والسقوط في دوامة الرثرة والتكرار والتسليم والجفاف والابتذال ، ولا لقمة العيش تسمح بترف الانتظار لبروق الابداع والطاعة لقوانينه والاستسلام لمخاطره ومفاجآته ومفارقاته (وهو كما نعلم معبود يكره أن يشرك به ، ولا يعطيك شيئا حتى يأخذ منك كل شيء) .

ووسط المحنة التي لا يدري إلا الله مصيرها ، وقعت عيني صدفة على هذه الصفحات الخالدة التي كتبها الشاعر الفيلسوف الفرنسي بول فاليري (١٨٧١ - ١٩٤٥) عن ليوناردو والفلاسفة ولا أزعج أنها هدتني إلى حل ، أو قدمت لي

عزاء فن المشكلات كما قلت مالا يحل ولا ينفع فيه عزاء (المهم إلا إذا أمكنك أن تغفر فوق ظلك وقدرك أو تتسلى برؤية نبات، أفكارك وعذابك ووحدتك وهي تقتال كل لحظة أمام عينيك ١) ولكنى وجدت نفس أمدى للقلم فأتابع هذه الصفحات العميقة الدقيقة المرهقة، واختصر منها وأضيف إليها القليل من توابل شطحاتي وتجاربي. ثم تركتها وكنت ألساما حتى ذكرت بها احتمال الإنسانية المثقفة في سنة ١٩٧٤ بنشر مخطوطات جديدة للعبقري الإيطالي المذهل دافنشى (وصدر بها العدد القيم من مجلة اليونسكو في طبعها العربية في شهر ديسمبر من نفس السنة) ..

ربما يدهشك حديثي عن دافنشى الفيلسوف، بعد أن عرفته مصوراً غالداً ونحاتاً وعالماً طبيعياً ومهندساً وأديباً — وستكفل الخواطر التالية بتسايط الضوء على صورة جديدة للعبقري الذي «رسم» فلسفته وزهرها عن كل نظام لغوي أو عقلي. وقد يربك الكلام عن فاليري «الفيلسوف» بعد أن قرأت له أو قرأت عنه، واطلعت على دُرر من شعره ونثره وتأملاته النفسية عن فعل الخلق الفني (في الشعر بوجه خاص) وسمعت عن مكائنه المرموقة في الأدب الفرنسي والعالمي ووقفته النبيلة في وجه البربرية النازية، واقتصاره للسلام العالمي والتعاون الثقافي بين الأمم. فما الذي يبرر وصفه بالفيلسوف، وما الذي يدعو بعض المعاجم الفلسفية (مثل معجم لاروس) إلى أن يفسح له مكاناً بين الفلاسفة؟

لا مشاحة في الأسماء، كما يقال .. فلو فهمت الفلسفة بالمعنى الكلاسيكي الذي يمثل في نظام أو نسق أو مذهب مغلق تام يحيط بمسائل الوجود والمعرفة ويصدر عنها وجهة نظر كلية من خلال فكرة أو مبدأ واحد يتفرع عنه كل شيء، أو عدة مبادئ وقضايا عامة تلخص الواقع كله، ولو فهمت الفيلسوف بمعنى المتخصص في السكلي العام، المعبر عن تخصصه بلغة برهانية وعقلية مجردة فلن يكن فاليري

فيلسوفاً وإن يحتمل أن تلتصق عليه بطاقة الفلسفة . أما إذا أخذت الفلسفة بمعناها العام وروحها الخالد الباقي — النظر المتعالى ، القدرة على السؤال عن المسأ ، والد لماذا ، لماذا ، لماذا التحليل والبحث والفهم ، الوقوف بين الأنا والانا أو تأمل ونقد النقد والتعمق في فعل الخلق نفسه . — فسيحتل فاليري مقعداً مريحاً في صفوف الشعراء الفلاسفة في كل اللغات والمصور والبلاد . وسوف يكفيك — للإقتناع بهذا الرأي — أن تنظر في بعض شعره الباصع الغامض ، الباهر الملفت (وكان كل بيت فيه ماسة يختلف ضوءها البصر ويفشاه في آن واحد) : كالمقبرة البحرية ، وربة القدر الشابة وغيرهما من القصائد التي يضمها ديوانه « رقي ، (١٩٢٢) ، ويسكني أن تتأمل بعض كتبه التي يدور معظمها حول فعل الخلق المتأرجح بين مثال الجمال والكمال المطلق ، وعاطفة الجند والحس الدافئ الحي . مثل « المدخل إلى مينيج ليوناردو دافنشي » (١٨٩٥) و « أمسية مع السيدتست » (١٩٠٦) ، و « أوبيالينوس أو المهندس المعماري » (١٩٢٣) ، و « النفس والرقص » (٢٩٢٥) ، و « ليوناردو والفلاسفة » (١٩٢٩) و « حديث عن العقل » (١٩٢٩) و « نظرات على العالم المعاصر » (١٩٢٣) ، وألوان (من ١٠٢٤ إلى ١٩٤٤) ومقاله عن إستندال (١٩٢٧) ورسائله عن معلمه مالارميه (١٩٢٧) وحواره الفكري فاوست كما أراه (١٩٤٥) يسكني أن تطلع على شيء من هذا كله لتواجه العقل الذكي الباهر ، والثقافة الشاملة الجامعة ، والاسلوب الكلاسيكي الصافي ، والروح الديكارتية الواضحة المتشككة والسخرية السقراطية السمحة ، والإطلاع الواسع على مختلف العلوم والفنون وفي مقدمتها الرياضيات والعمارة والتاريخ والرسم والموسيقى . ثم تلمس أنفاس هيراقليطس وبارمينيدز في شذراتهما الدقيقة المقتصدة التي يتضوع منها عبير الشعر والنبوة والسحر والرمز ، وتتأكد في النهاية من صدق العبارة التي وصفها بهاميد

أدبنا العربي رحمه الله في مقاله الرائع عنه (في كتابه ألوان ، ص ٥١ — ٦٤ ،
سنة ١٩٥٨) وقال عنه فيها إنه « شاعر العقل وعقل الشعر » ..

اقرأ معي هذه المقطوعة التي تبدأ بها قصيدته الشهيرة « المقبرة البحرية » ، التي
تعد من أروع و « أفضع » الشعر على الإطلاق :

هذا السقف الهادئ ، الذي يخطو عليه الحمام
يرف بين أشجار السنوبر ، بين القبور ،
والظهيرة العادلة تشملها بالنيران
البحر ، البحر ، الذي يبدأ على الدوام ويعيد .
يا لها من نعمة بعد تفكير عميق
في فتارة طويلة إلى مدوء الآلهة .

وستلصق فيها اللغة الدقيقة المحسوبة — كأنها رياضيات الشعر . — والشكل
النقي المحكم ، والنفس الهائم بين مناطق الوعي اليقظ ومجاهل اللاوعي المظلم ،
بين كمال العقل وعذاب الجسد . واقرأ معي أيضا هذه المقطوعة من نفس القصيدة
لتعرف أن « الحس » و « الشهوة » و « الشبق » هي الأصل في كل شعر عظيم ،
وأنا نعلم هذا الشاعر إن حاولنا أن نحدد أسلوبه بأنه « رمزي » أو « محض »
أو « مثالي » أو بغيرها من الأوصاف المضادة :

الصيحات الحادة من القتيات الماجنات ،
الخيون ، والآنسان ، والجفون المنداة ،
النهد الساحر الذي يعبث بالهيب ،
والدم اللامع في الشفاه المستسلمة ،
العطايا الأخيرة ، والأصابع التي تذودها ،
كل ذلك يتوى تحت الأرض ويدخل في اللعبة .

والحديث عن شعر فاليرى — أو بالأحرى شعر الشعر — طويل لا يتسع له هذا المجال . والحديث كذلك عن صمته الطويل عن كتابته — وقد قارب العشرين سنة . — يمكن أن يفيد بعض شعرائنا المكثرين بغير داع ، ولهذا أود أن أحيلك إلى الدراسة القيمة التي قدم بها الأستاذ شفيق مقار لمختارات من شعره (وتجهدها في كتابه « شيء من الشعر » ، من صفحة ١٢٧ إلى ١٧٢ وإلى دراستي عنه (في الجزء الأول من كتابي عن ثورة الشعر الحديث ، من صفحة ٢٧٤ إلى ٢٩٢ والقصائد التي اخترتها له — ومن بينها هذه القصيدة المسيرة — في الجزء الثاني من نفس الكتاب (ص ١٦٣ — ١٧٢) . ويمكن أن أنقل إليك هذه السطور التي لخص فيها فاليرى أسلوبه في الشعر الذي تأثر فيه بأسلوب مالارمييه ومنهج دافنشي واختلف عنهما في آن واحد : « عند الشاعر تتكلم الأذن وينصت الفم ، إن العقل واليقظة هما اللذان يخلفان ويحلمان ، والنوم هو الذي يرى رؤية واضحة ، إن الصورة والخيال هما اللذان ينظران ، والفقد والفراغ هما اللذان يبدعان » . كما أنقل إليك عبارة أخرى من اعترافاته الحكيمة عن نظرته إلى فعل الخلق : إنني أفضل أن أكتب شيئاً هزئياً وأنا في حاله وعي تام ونصوع كامل على أن أخلق تحفة رائعة من أجهل الروائع وأنا في حالة جذب تضعني خارج نفسي ، وكلا العبارتين يبين لنا أن هذا الشاعر المعبّر الذي ألزم نفسه بقوانين العقل والشكل قد أبدع — رغم أنف هذه القوانين ! — شعراً محترفاً بليوب الإلهام الذي لا يتحكم فيه إلزام . .

مهما يكن من شيء فقد تعين الصفحات التالية على إبراز بعض قسبات هذا الوجه الفلسفي المتلألئ بنور الوضوح والشك والحزن التليق : إن صاحبه يرفض المذهب ، ويؤكد — كما يفعل المعاصرون — أنه لو كانت له فلسفة لكان موضوعها الأوحده هو الممكن ، ولحاولت أن تنفذ إلى منابع الطاقة الخلاقة

الفعالة الكامنة في أغوار الانسان . إن « الانا » هي المحور الذي تدور حوله
خواطر هذا الفكر الحق ، الانا من كل ذواياها وجوانبها المتناقضة المتصارعة
(لدى الفنان والعالم والفيلسوف والطاغية ، في الإبداع الفني والتأمل الكوني
والاستماع للموسيقى والتفكير في الفكر ونقد النقد وشعر الشعر ولغة اللغة) .
ولهذا لا يصح أن تتصور أن الخواطر التي ستقرأها الآن تدور حول ليوناردو
وحده ، فليس هذا العبقرى الايطالى ولا الميسوتست وفاوست وغيرهم من
الشخصيات إلا رموزاً ترمي للمثل الأعلى ، وهو الإنسان الذى يملك طاقة غير
عادية على الخلق غير العادى ، أى على التعبير عن أقصى سهام الممكن التى تقدر
عليها قوس الانسان ..

إليك إذأ هذه السطور التى يتحد فيها عقل المفكر الشاخص إلى الكمال والجمال
والمثال وقلب الفنان المضطرب بغرائب الواقع ومتناقضات الفرد وعذابات الجسد
ومصادفاته ومفاجآته !

— بين الطبيعة والاهمال (الفنية) ، بين شهوة الرؤية وشهوة القدرة ،
علاقات لا نهاية لها ، سرعان ما يتوه التحليل فيها .

— أن العقل الذى يحاول باستمرار أن يعيد تنظيم الموجودات وترتيب
رموز جميع الأشياء حول بيت المجهول — يستنفد جهده في هذه المحاولة ، ويأس
في هذا المجال — الذى تسبق فيه الاجوبة الأسئلة ، وتلد النزوة قوانين ، ويؤخذ
الرمز مأخوذ الشيء والشيء مأخذ الرمز ، ويستغل هذه الحرية للوصول إلى نوع
من الدقة التى لا سبيل إلى تفسيرها .

— الجمال متعة وإغراء هائل لا يقاوم — مشاهدة الجميل تغرى كل إنسان
بتعمقه — لعلها هى التى تهدي العقل هداية خفية ، لعلها هى مبدأه .

— الفيلسوف هو نوع من المتخصص في الكلى العام . وهى صفة يعبر عنها
نوع من التناقض . ثم إن هذا (الكلى) لا يظهر إلا في صورة لغوية أولفظية .

— لم يعدم الفلاسفة الشعور بالقلق من العواطف والانفعالات . وقد
انتبهوا إليه بطريقةتهم المنهجية ، فأخذوا يبحثون عن أسبابه ، وآلياته ، ومعناه ،
وما هيته .

— إن الجهد الأكبر للفلسفة — حتى لو نظرنا إليه في قلب الفيلسوف —
يتألف قبل كل شيء من محاولة تحويل ما نعرفه إلى ما ينبغي علينا معرفته . وهذه
المحاولة تقتضى أن تقدم في نظام معين ، هو الذى يجعلنا نمنع الفيلسوف بين
الفنانين . لكن المشكلة هي أن الفيلسوف نفسه لا يستريح لهذا الوضع . من هنا
كانت مأساة الفلسفة أو ملهاتها !

— بينما يتجادل الفنانون ويختلفون حول مكانة كل منهم من فنه ، يتجادل
الفلاسفة ويختلفون حول مشكلة « الوجود » . لعل الفيلسوف يعتقد بينه وبين
نفسه أن « الأخلاق » (إسنوزا) أو « المونادولوجيا » (مذهب الكائنات
الفردة أو الأحادات) للبينتز أهم وأكبر خطرا من سويت أو سوناته من مقام
« رى ، الصغير ١٩ »

— حقا إن بعض الأسئلة التى تطرحها عقول الفلاسفة والمشكلات التى
يحطمون بها رؤوسنا قد تكون « أعم » وأقرب إلى الطبيعة والفطرة من الأعمال
الفنية — ولكن ما من شيء يثبت أن هذه الأسئلة والمشكلات ليست ساذجة
(بل إن معظم المشكلات الفلسفية الكبرى نشأت عن أسئلة تبدو في غاية
السذاجة : ما الوجود ؟ ما الموت ؟ ما معنى الحياة ؟ ما غايتها ومصيرها ؟ ماذا
أفعل ؟ .. الخ) .

— إن نظام الأسئلة هو الذى يميز الفلسفات المختلفة ، لأن رأس الفيلسوف
لا يمكن أن تحتوى على أسئلة منفصلة أو معزولة تماما . بل إننا لنجد فيها نغمة
كامنة قد تكون بعيدة أو قريبة ، تربط بين جميع الأسئلة والمشكلات التى تتضمنها
هذه الفلسفة والشعور بهذا الارتباط العميق هو الذى يوجب بالنظام ويفرضه .
ونظام الأسئلة يؤدي بالضرورة إلى أب الأسئلة جميعا ، وهو السؤال عن المعرفة .

ولكن بمجرد أن ينتهي الفيلسوف من وضع مشكلة المعرفة أو تأسيسها وتبريرها — سواء بالغ من شأنها بتركيبات منطقية أو حدسية قوية أو امتحنها بمقاييس النقد ، أى بمقاييسه هو نفسه ١ — فإنه يجد نفسه مضطراً إلى التفسير - أى إلى أن يعبر في المذهب أو النظام الذى وضعه - وهو نظامه الشجص فى الفهم :- عن النشاط الإنسانى بوجه عام ، الذى لا يمكن أن تكون المعرفة البشرية فى نهاية الأمر سوى وجه واحد من وجوهه أو حالة واحدة من حالاته ، وإن كان هو الذى يمثل مجموعها الكلى وإطارها العام . هنا تجد كل فلسفة نفسها فى وضع حرج . . فكل فسكر بحث أو كل فسكر محورى يسعى على إختلاف مضمونه ونتائجه إلى تحقيق المثل الأعلى لترتيب الأفكار والتصورات حول إتجاه محورى أو فكرة مركزية تشغل المفكر نفسه أو تميزه عن غيره . مثل هذا الفسكر لا بد أن يرجع بالضرورة إلى التنوع والنفوق واللاتظام واللامتوقع فى الأفكار الأخرى وأن يحاول اضفاء النظام على ما يبدو غير منظم . بعبارة أوضح : إنه يحاول أن يعيد تركيب التنوع والتعدد والإستقلال الذى يجده عند الآخرين ، وأن يخضع عليه وحدته هو ونظامه هو . إنه مضطر إلى تبرير وجود أشياء اتهمها بالخطأ أو التناقض أو الشر ، مضطر أن يعترف بجموية المحال أو غير المعقول ، ويسلم بخضوبة المتناقض والسلبى . بل إنه بعد استبعاد كل ما هو جزئى وواقعى وفردى لا بد أن يحس بينه وبين نفسه أنه فى حاجة لأن ينتبه إلى إتجاه معين أو إنتاج خاص أو حالة شخصية معينة . هذا الرجوع الاضطرابى من الكلى إلى الجزئى ، من العام إلى الخاص ، من شعول المنطق إلى تنوع الواقع وتناقضه وتمرده على كل ترتيب ذهنى ذكى — هو بداية الحكمة وغروبها فى وقت واحد .

الحق أن وجود الآخرين شىء يقلق أنانية المفكر ويزعج استعلاءه على الدوام فلا يسعه إلا أن يصطدم بلغز الآخر ، لغز شخصيته وسر إرادته . حتى أقرب الناس إلينا وأعزهم علينا نحاول أن نبرر تصرفاتهم أو نفهمها أو نقول إنها كانت

ضرورية لكي تزرع منها شوكه التعسف والإرادة المستقلة التي تستثير غيظنا . لكن الآخر موجود في النهاية . ولنز وجوده يضغط علينا ، يتحدانا ويحاصرنا ويربكنا بمسلكه وتصرفاته وطبيعته الذي يختلف عن مسلكنا وتصرفاتنا وطبيعنا ، وقراراته ومواقفه في كل ما يتصل بالمحافظة على البدن أو على الاستمتاع الحسى والمادى مختلفة عنا . الآخر يظهر اختلافه عنا تنوع ذوقه وتعبيره أو ما يبدعه أو يخلقه بحساسيته .

— الفيلسوف يعتيق بهذا كله : بالتنوع والاختلاف والتفرد ، إنه يجاهد لكي يفرق كل هذا الواقع أو كل هذه الوقائع في نوره الخاص ، لكي يحيطها بإطاره الفكرى الصارم أو يردّها إلى إمكانات تتعلق به هو نفسه . باختصار : إنه يحاول أن يفهم بكل ما تعنيه هذه الكلمة من محاولة التفسير والتبرير .

من هنا يحاول أن يبنى عليها القيم التعبير أو الابداع أى عليها للأخلاق أو الجمال وكأن قصر الفكر يبدو له ناقصا بغير هذين الجناحين المتجالسين . ففي هذين الجناحين تحاول ذاته المجردة أو (أنا) المتعالية أن تأسر العاطفة والفعل والانفعال والخلق . لهذا يرجع كل فيلسوف في النهاية — شاء هذا أو لم يشأه — إلى البشر الآخرين وإلى أعمالهم ، بعد أن ينتهى إلى الله أو الذات أو المسكان أو الزمان أو المقولات أو الماهيات . لا بد له من الهبوط من أعلى السلم إلى سفح الواقع الملون المتنوع ، الخير أو الشرير . ومن ثم كانت كل فلسفة مسألة (شكل) أو نظام مأود إطار ، حتى الفلسفات الذاتية أو الوجودية التي تحاول أن تقصر نفسها على مشكلات الذات والوجود الحميم الصميم لا تتخوفى النهاية من فرض الشكل على مالا شكل له . كل فلسفة هى في آخر المطاف أشمل شكل يمكن لفرد معين أن يضيفه على تجاربه الباطنة أو تجاربه المختلفة عن تجارب غيره . كل هذا بصرف النظر عن المعارف التي يمكن أن يملكها مثل هذا الفرد — الذي كثيرا ما ينسى أنه شخص أو فرد .

والغريب أنه كلما إقترب في صياغة هذا الشكل العام لفلسفته من التعبير عنه
تعبيراً فردياً أو تعبيراً مناسباً — كلما بدت الإشكال والأفعال والأعمال التي يقوم
بها غيره غريبة عنه. من هنا كان احساس كل فيلسوف بتميزه وتفردته عن غيره .
من هنا كانت كل فلسفة أشبه بجزيرة منعزلة وسط جزر منعزلة في بحر المعرفة
أو المجهول .

— كما خلق الفيلسوف « الحق » ، أو « الحقيقة » ، فقد خلق كذلك « الخير »
« والجمال » . وكما ابتدع القواعد التي يتفق بها الفكر المستقل مع نفسه (على يد
أرسطو) راح يشغل نفسه بتحديد القواعد التي يمكن أن يتطابق بها الفكر
والتعبير مع مثل ونماذج وقواعد خالصة من نزوات الأفراد وشكوكهم ، وأن
يوحدها في إطار مبدأ كلي عام عن كل تجربة وعن كل فرد (كما حاول كانت في
أخلاقه مثلاً أو في مبادئ معرفته) .

— ودخول المثل إلى مجال الفكر يعد من أهم الأحداث التي تمت في تاريخ العقل
البشري . هو حدث أوروبي بالاصالة — وضعف هذه المثل منذ عهد أفلاطون
إلى اليوم يسير جنباً إلى جنب مع ضعف الفضائل الأوروبية المتميزة جيلاً
بعد جيل .

— من الواضح أن « الخير » و « الجمال » قد أصبحا بدعة « مودة » قديمة ،
أما « الحق » فقد بينت الفوتوغرافيا (التصوير الشمسي) طبيعته وحدوده .
أوشك تسجيل الظواهر تسجيلاً أميناً ألا يحتاج للإنسان إلا في أضيق الحدود .

ومع ذلك فن فضل هذه « المثل » الراسخة في ضمير الإنسان أننا لازلنا
تتعلق بفكرة « العلم البحث » الذي ينتقل من حقائق جزئية إلى حقائق جزئية ،
محاولاً أن يصل إلى المثل الأعلى للمعرفة الخالصة الموحدة المطلقة . وما زلنا —
لحسن الحظ — على إقتناع بوجود قيم أخلاقية وجعالية ومعرفية مستقلة عن

تغير الأزمان والأماكن والأجناس والأشخاص ، نقول لحسن الحظ — على الرغم من كل جهود الوضعيين والماديين في طعن هذه المثل أو إخضاعها لنير « التسيي ، و « المتغير ، و « المشترط » .

. — ومع هذا فـ كل يوم يمر ينظر بعين الاهتمام إلى انقراض هذا البناء المعماري النبيل ونكاد نشهد هذه الظاهرة العجيبة كل يوم : إن تطور العلوم نفسها يتجه إلى التقليل من فكرة المعرفة (كأممات تحقق نبوءة اليوت الخزينة عن المعرفة التي ضاعت مع العلم ، والسكامة التي ضيعتها الحكامات ، والحكمة التي طمسها كثرة المعلومات . .) أى أن ذلك الجانب العلمى الذى كان يبدو أنه باق وخالد وأنه يجمع بين منهج وروح الفلسفة (الايمان بالمعقول ، والاعتقاد فى القيمة الخالصة للعقل) قد تخلى عن مكانه بالتدرج لاسلوب جديد فى تصور دور المعرفة وقيمتها . فلا يمكن الزعم بأن جهود العقل تتجه اليوم إلى ذلك الحد العقلى النهائى الذى لسميه « الحقيقة » ، يكفى أن نواجه أنفسنا بالصدق ولسألها بأمانة لنحس فى أنفسنا جميعاً هذا الافتتاح الحديث بأن كل معرفة لا تقابلها القدرة والقوة المؤثرة لم تبق لها أية أهمية تذكر اللهم إلا الأهمية التى يضيفها عليها التقليد أو التعسف . كل معرفة أوشكت أن تصبح « وصفة » ، لقوة يمكن تحقيقها . لهذا انفصلت كل ميتة فيزيقا وكل نظرية للمعرفة أيا كان نوعها إنفصالا مؤلما عما يشعر الجميع — عن قصد أو غير قصد — بأنه المرفه الوحيدة الحقة : أى المعرفة التى — تتحول إلى قوه وذهب . هكذا تفككت الأخلاق والجمال من تلقاء نفسها إلى الأوهام الضائعة التى نسمى معها روح الأخلاق والجمال .

هل مازال فى إمكاننا أن نتحدث عن « إستيقا » ، عن علم « الجمال » ؟ . . ؟ وهل من المعاصرين من يذكّر هذه السكامة ؟ يبدو أنهم لا يذكّرونها إلا باستخفاف عابر ، كأنها قد أصبحت أثرأ من آثار الماضى . الجمال نفسه أصبح أشبه بالميت . حلت نحلة الجدة ، والطرافة ، والغرابة ، والحدة ، والإثارة — أى كل قيم

الاشياء التى تصدم وتفاجئ . الاثارة الفجة أصبحت لها السيطرة على النفوس الحديثة ، الاعمال التى توصف اليوم « بالجمال » أصبحت مهمتها أن تنزعنا بعيداً عن حالة التأمل الهادئ . والسعادة المطمئنة التى لم تكن تنفصل أبداً عن فكرة الجمال . لقد تغلغلت فيها أساليب النفس القلقة ، ونفذت إليها صور الحسن العابر يكفى أن تقرأ هذه الكلمات الجارية : اللاوعى ، اللامعقول ، المحظى المباشر — وكلها كما تدل عليها أسماؤها ألوان من النفى لصور الفعل العقلى الثابت المستقر . ونماذج الفكر الخالص المحض . أصبح من النادر أن تجد انتاجاً يدل على رغبة فى « الكمال » . كادت هذه الرغبة « المختلفة » ، الكامنة وراء الاعمال العظيمة التى خلدها تاريخ الفن والفكر والادب أن تختفى أمام العطش الذى لا يروى والفسكرة المتساعنة من « الاصاله » وكأن الاصاله « أصبحت لانعى إلا « الإغراب » ، والشذوذ ، والخروج على قواعد العقل ، على بنائه النليل وميزانه العدل . وكأن المرء لا يمكنه اليوم أن يكون . « وضعياً » عملياً فى حياته ، أى لا يمكنه أن يكون « معاصراً » ، إلا إذا سعى إلى التأثير المباشر المفاجئ ، وتغلى عن كل « عمل جميل » بالمعنى العريق الخالد . ألسنا نشهد بهذا أقول شمس الخلق المبدع الاصيل لنحل محلها شهب الاثارة السريعة والتجديد بأى ثمن ؟

— أصبح الطموح إلى الكمال مختلطاً بالرغبة فى أن يكون العمل انفى مستقلاً عن كل عصر وزمان ، لكن الحرص على الجديد يريد أن يجعل منه حدثاً هاماً يلفت الأنظار لأنه ضد اللحظات نفسها . الأول يسلم بالموروث والمحاكاة والتقليد بل يقتضها ، لأنها درجات السلم التى يتحتم عليه أن يصعد عليها ليصل إلى المطلق الذى يحلم به . والثانى يستبعدهما جميعاً ، وإن كان فى نفس الوقت يتضمنهما بصورة أدق — لأن ماهيته تكمن فى « اختلافه » عن الموروث .

— تعريف « الجمال » فى عصرنا لا يمكن إذا أن يخرج عن كونه وثيقه تاريخية أو لغوية . هذه الحكمة الشهيرة — إذا أخذناها بمعناها العريق — ستلحق حتماً « بهملات » لفظية أخرى لم يعد أحد يستعملها .

— ومع ذلك فهناك عديد من المشكلات التي لا يمكن أن تندرج تحت أى علم محدد ولا أن تنشأ من أى صنعة (تسكيك) خاصة - مشكلات يبدو أن الفلاسفة جعلوها أو تجاهلوا وإن كانت تظهر على الدوام أو تعود إلى الظهور فيما يتتاب الفنانين من شك وقلق ، وفيما يعبرون به عن أنفسهم تعبيراً غامضاً أو غريباً .

لنفكر مثلاً في مشكلات التأليف بوجه عام (أى في العلاقات القائمة بين أجزاء العمل الفني وبينها وبين الشكل) ، أو في المشكلات التي تنشأ عن تعدد وظائف كل عنصر من عناصر العمل ، أو في مشكلات الصياغة التي تحصل في وقت واحد بعلوم الهندسة والفيزياء والمورفولوجيا (علم البنية) ولا يثبت في واحد منها ، بل تكشف عن القرابة بين صور توازن الأجسام والأجسام والاشكالات المتجانسة ومحاسن الكائنات الحية ، وأوجه النشاط الانساني التي تصدر عن حالة الوعي أو اللاوعي وتحاول أن تغطي ، المكان والزمان الحر ، وكأنها تخضع لنوع من الخوف من الفراغ . .

— مثل هذه المشكلات لا تفرض نفسها على الفكر الخالص . إنما تنشأ وتستمد قوتها من غريزة الخلق — وحين ترتفع هذه الغريزة إلى ما وراء التنفيذ اللحظي ، المباشر تلتبس من التأمل حلولاً وتتخذ شكل التجريد أو شكل الفيلسوف لكي تثبت شكل الخلق الواقعي الحي وتقيم بناءه . ويبدو في هذه الحالة كأن الفنان يصعد على طريق الفيلسوف لكي يصل إلى مبادئ تبرر أهدافه الفنية أو تدعمها أو تضيف عليها سلطة فوق السلطة الفردية . ولكنه سيظل مختلفاً عن الفيلسوف ، لأنه مهما صعد مع الأفكار المجردة فإنما ليبحث عن نتائج خاصة بعمله الفني . وبينما يكون السكّان أو الوجود هو الحد الأقصى الذي يسعى إليه الفيلسوف الحق والغاية التي ينتهي إليها من كل عملياته العقلية ، يحيا الفنان ويعمل في مجال الممكن ويسعى لما سوف يكون . أنه حين يقدم على عمل ضخم أو مركب جديد عليه هو نفسه ، ويرى أن وسائله وتخطيطه لا يتحدد مباشرة على أساس التتاب

المتبال بينها ، يحاول أن يبحث له عن نظرية عامة وأن يلتمس في لغة الفكر
المجرد سلطة يقيمها ضد نفسه تيمر له المضي في مشروعه وتخلق له « شروطا »
كلية عامة . يكفي أن يكون الانسان قد عايش الفنانين ليعرف أن السلطة التي يلجأ
اليها الفنان شيء وسلطة الفلسفة شيء آخر . فربما كان الفارق الاساسى بين « الاستطيقا
الفلسفية » وبين تأملات الفنان هو أن الأولى تصدر عن تفكير يعتقد أنه غريب
على الفنون ، وأن ماهيته تختلف عن فكر الشاعر أو الموسيقى أو الرسام . إن
أعمال الفن بالنسبة لها (أى للاستطيقا أو علم الجمال) حالات عارضة أو خاصة ،
آثار حساسية نشيطة تبحث بطريقة عشوائية عن مبدأ لا تملكه ولا تعرف إلا
الفلسفة فكرته الخاصة . هذه الحساسية الفعالة لا تبدو للفيلسوف ضرورية لأنه
يرى أن موضوعها الاسمى ينبغي أن يتمم للفكر الفلسفى ويكون في متناوله
مباشرة عن طريق الاهتمام بمعرفة المعرفة أو بنظام أو نسق للعالم المحسوس
والمعقول . إن الفيلسوف لا يشعر بضرورتها الخاصة الفريدة . إنه يسعى فهم
الوسائل المادية وأساليب تنفيذ العمل وقيمه ، لأنه يميل إلى تمييزها عن الفكرة .
إنه لا يستطيع أن يفكر معه في تلك العلاقات الخفية الصميمة المتبادلة في داخل
العمل الفنى بين ما يريده الفنان وما يقدر عليه ، بين ما يراه عرضيا وما يراه أساسيا
بين الشكل والعمل والصورة والمضمون والروح والوعى والتفذية . إن الفيلسوف
يفتقر إلى الإحساس بهذا المقياس الحقيقى الذى يقيس به الفنان عناصره المتباينة في
طبيعتها كما يفتقد الشعور الذى يملكه الفنان أو بالاحرى يملك في كل لحظة من
لحظات الخلق وكل فعل من أفعاله بالتعاون والتآزر بين الإرادى والضرورى ،
بين المتوقع والمفاجئ ؛ الشعور بالجسم الذى يعالجه بمادته ، برغباته ، بحضوره ،
بل بغيابه — وهو ما يسمح له بالاتصال بالطبيعة نفسها بوصفها المنبع الحصب
الذى لا ينضب لل موضوعات والنماذج والوسائل والأساليب . وكل هذا موضوع
لا يمكن تبسيطه أو رده إلى فكره مجردة بسيطة لأنه يصدر عن نظام مستقل
عنه ولا يخضع للتحكم العقلى . إن مشكلات الفنان لا يمكن تلخيصها على نحو ما

يلخص الفيلسوف « عالمه » . الدليل على هذا أن تلخيص أى موضوع فكري يمكن أن يحافظ على فكرته الجوهرية . أما تلخيص العمل الفني فيضيع جوهره من هنا كانت تحليلات « الاستطيقى » للعمل الفني فى نهاية الأمر وهما كبيراً . إنه يحاول — وبالجهد الضائع والشروح والتحليلات ١ — أن يستخلص من العمل الفني بعض خصائصه الجمالية لكي يرتفع إلى صيغة عامة عن الأشياء الجميلة ، وتلخيص العمل فى بعض الخصائص العامة يفقده قيمه الماطفية أو فضيلته الانفعالية .

لا يستطيع الفيلسوف أن يفهم بسهولة أن الفنان ينتقل بصورة تلقائية من الشكل إلى المضمون ومن المضمون إلى الشكل ، ولا يفهم أن الشكل يأتيه قبل المعنى الذى سيضيفه عليه وأن فكرة الشكل مساوية عنده للفكرة التى تتطلب شكلاً .

— بكلمة واحدة : لو أمكن قيام « الاستطيقا » لاختفت الفنون من أمامها أبى اختفت أمام ماهيتها . .

— ترى كيف كان يبدو الحال لو أن الفلاسفة كانوا فنانين؟ أكان الفيلسوف الذى يصنع التمثال أو يدع الصورة أو يخلق القصيدة أقدر على تذوق أسرار الإبداع الجمالى فى النحت أو الرسم أو الشعر ١ ؟ .

— ربما كان الإنسان أقدر على تصور ما يبدعه بنفسه تصوراً أفضل .

— لقد قال لنا ياسكال إنه لم يدع فن الرسم . واعترف صراحة — وكل أفكاره وخوافره الخالدة لإعترافات ١ — بأنه لا يرى ضرورة فى مضاعفة الأشياء التافهة العقيمة وبذل العناية فى إيجاد صور لها — ومع ذلك فكأن هو نفسه فناناً كبيراً ، وكما أجاد رسم الموحات الناطقة عن كلماته ١ — لكن يبدو أنه وصل فى النهاية إلى طرح كل شئ فى سلة التفاهة واعتبار كل شئ — ماعدا الموت — من قبيل الرسوم الوهمية ١ .

— ربما كان الانسان أقدر على تصور ما يبدعه بنفسه تصورا أفضل .

— لقد قال لنا باسكال إنه لم يبدع فن الرسم . واعترف صراحة — وكل أفكاره وخواطره الخالدة لإعترافات ! — بأنه لا يرى ضرورة في مناعفه الأشياء التافهة العقيمة وبذل العناء في إيجاد صور لها — ومع ذلك فكم كان هو نفسه فنانا كبيرا ، وكم أنجاد رسم اللوحات الناطقة عن كلماته ! — لكن يبدو أنه وصل في النهاية إلى طرح كل شيء في سلة التفاهة واعتبار كل شيء — ما عدا الموت — من قبيل الرسوم الوهمية !

— من أسهل الأمور أن يثبت الانسان — بالتأمل البحت — أن كل شيء عبث وباطل . هذا نوع من البلاغة الرخيصة التي استطاع باسكال أن يكشف عنها النقاب . وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على مزاج مريض ، أو عيب فسيولوجي أو محاولة للتأثير على العقول من أيسر الطرق .

ما أسهل أن يثير الكاتب في قرائه الرعب من الحياة والتفرد من الوجود ، أن يصور لهم تفاهتها وعبثها وبؤسها وحمقها . ما أسهل أن يشير فيهم النزعات الشبقية أو الشهوات الحسية . يكفي أن يغير الكلمات ، يكفي أن يجيد اللعب بها . غير أن عدم الانخداع بالكلمات فن . إنه نوع من الشعر المحض .

لتأمل أمر الفلاسفة قليلا .. ماذا فعل رجل مثل كانط عندما أسس أخلاقه واستطاعه على أسطورة الكل العام ، على التسليم بوجود عالم ضروري مشترك موجود بالقوة في كل نفس تأتي إلى هذا العالم ؟ وماذا فعل كل فلاسفة الخير وانحال ؟ أليسوا كذلك فنانيين من طراز خاص ؟ أليسوا مبدعين جهلوا أنفسهم ؟ ألم يعتقدوا أنهم استبدلوا بالفكرة السطحية الفجة عن الواقع فكرة أكمل وأدق ؟ ماذا فعلوا بتحليلاتهم العميقة ، وتفريقاتهم الدقيقة ، بشوقهم الدفين إلى حالة معينة ، وحبيهم العميق لما يمكن أن يكون وما ينبغي أن يكون . ألم يكونوا

خالقين مبدعين ؟ ألم يكونوا فنانيين على طريقتهم عندما أضافوا مشكلات إلى مشكلات، وموجودات إلى موجودات، ورموزاً إلى رموز، وصوراً إلى صور، فأثروا كنز العقل وتركيباته الحرة بثروة جديدة ؟

— لقد دخل الفيلسوف منذ الأزل في معركة « لاحتواء » الفنان واستغراقه، « ولتفسير » ما يحسه الفنان وما يعمله . لكن النتيجة كانت عكس ما أراد . فالفلسفة لم تستطع أن تتمثل كل مجال الحساسية المبدعة أو تدرج كل أسرار النشاط المبدع تحت فكرة الجميل . إنها لم تستطع أن تفسره أو تفهم « أعماقه »، فراح تفتش عن بنائه وتركيبه ، عن الحرية الكامنة في شعره المجرد ، عن المبادئ والمسلطات الخفية « أو المعلننة التي يقوم عليها ، عن العناصر التي تتألف منها لغته أو منطقته أو روحه — أي راح تفتش عن أطلال ميتافيزيقية دراسة .

— هل يمكننا — بوصفنا فنانيين — أن نجرب التفكير في مشكلات لم يبحها حتى الآن إلا الباحثون عن الحقيقة ، هل يمكن أن نغير العادة المألوفة منذ قرون وقرون فتأمل أفكار الفلاسفة وكأنها أكاذيب جميلة وأوهام مجردة وخيالات مجسدة ؟ لنصور هذا بمثل من تاريخ النحت القديم . كان الناس في وقت من الأوقات لا ينظرون فحسب إلى تمثال إنسان أو حيوان على أنه شبيه بالإنسان أو الحيوان الحي ، بل كانوا يتصورون أنه يملك قوى روحية خارقة تفوق القوى الطبيعية . كانوا يصنعون من الحجر أو الخشب آلهة لا تشبه البشر في شيء وكانوا يقدمون الطعام والقربين لهذه « الأصنام » ، ويقدمون هذه « الصور » التي لم تكن « صوراً » ، إلا من بعيد جداً ، والعجيب أنهم كانوا يزدادون عبادة وتقديساً لما كلما إزدادت بعداً عن الشكل أو الصورة (وهو شيء نلاحظه في علاقة الأطفال بعرائسهم أو المحبين بمحوباتهم إذ يبدو أننا

نعتقد أننا لا نتلقى الحياة من شيء إلا بقدر ما نسخوها في أعطائها له). ثم ضعفت هذه الحياة التي كان يصفها «المخلوق» على «خالقه» الوهمي بالتدريج، ورفض أن يعبد الصورة العجوة أو النزال الغليظ، وتحول معبوده إلى «صنم جميل» وفقد هذا الصنم — تحت ضغط النقد — تأثيره الخيالي على الأحداث والكائنات، وصار له تأثير واقعي على من ينظر إليه أو «يتذوقه». صار النثال حراً، أصبح هو نفسه.

— هل يمكننا — بغير أن نصدم العاطفة الفلسفية صدمة قاسية — أن نشبه كل هذه الحقائق العريقة المعبودة — هذه المبادئ، والمثل، والمأهيات والمقولات والحقائق في ذاتها، هذا الوجود وهذا العالم، هذا الحشد المائل من التصورات والأفكار التي كانت تبدو أهميتها لكل عصر وجيل — هل يمكن أن نشبهها بالآصنام التي تحدثنا عنها الآن؟

— أجل! إن كل تجريدات الفلسفة التقليدية تبدو أعمال بدائيين. إن أفكارها ومشكلاتها التي تعبر عنها تنطوي — إن جاز هذا القول — على نوع السذاجة البالغة، وفكرة الواقع والسببية تبدو بوجه خاص من أشد الانفكار غلظة وأكثرها حاجة: أليس تقديم الأفكار المجردة بغير تعريف دقيق لها نوعاً من الخلط بين هذا الفعل الشعري الخالص وبين لغة تقنية (فنية) تحاول إخضاعه لها؟

— ربما يسأل اليوم سائل: ما هي الفلسفة التي يمكن أن تكون بالقياس للفلسفة القديمة مثل تماثيل القرن الخامس بالقياس إلى أصنام الآلهة المجهولين في القرون السحيقة المجهولة؟

— ربما بدت التركيبات المجردة والتأليفات الفكرية القديمة أكثر إنسانية وإغراء، وخصوصية من كثير من المذاهب والأنظمة الحديثة القائمة على أوهم

التفسير والتحليل والنقد المحكم الدقيق . وربما لاستطلاع عقل حديث بروح جديدة وطموح مختلف أن يواصل العمل السامى الذى قامت به الميتافيزيقا القديمة ، بعد أن يوجهها إلى الغايات التى أضعفها النقد إضعافا شديدا .

— لقد استطاعت الرياضة من القدم أن تستقل بنفسها عن كل غاية غريبة عنها ، وأن تحد تصورهما الصحيح عن طريق التطور الخالص لأسلوبها والوعى بقيمة هذا التطور — والكل يعلم كيف أدت بها حريتها إلى اكسابها مرونة خارقة وجعلها سلاحا يستعين به عالم الطبيعة .

— فن مؤلف من الأفكار ، فن نظام الأفكار أو فنون أنظمتها المختلفة — أهذا تصور عقيم ؟ إن البناء المعمارى ليس مجرد واقع ، والموسيقى ليست مجرد أصوات . هناك عاطفة أو شعور بالأفكار يبدو أن من الممكن تربيته فى النفس كما يربى الشعور باللون أو الصوت — بل إن الفيلسوف — إن جاز لنا أن نقدم تعريفاً له — يتميز بتفوق هذا الشعور أو هذه الحساسية وسيطرتها على كيانه .

— إن الإنسان يولد فيلسوفاً كما يولد نحاساً أو موسيقياً هذه الموهبة الفطرية إذا تعهد صاحبها وأخذ يستعين بها فى تقصى حقيقة أو واقع معين — يمكن أن تنق بنفسها فتخلق وتبدع أكثر مما تبحث وتتقصى . هناك يستطيع الفيلسوف أن يستخدم طاقاته بحرية كاملة ، وأن يستغل ملكته الطبيعية فى أساليب وصور لا حصر لها . هنالك يصبح ذلك الفيلسوف الحق الذى « يرى » المجرد رأى العين ، ويبحث الحياة والحركة فى الأفكار والمعانى الخالصة .

— لهذا فإن تعليم الفلسفة يصبح أعدى أعداء الفلسفة إن لم يعلم الطالب حرية العقل المطلقة ، لا بإزاء المذاهب فحسب ، بل بإزاء المشكلات نفسها . لا بد لهذا التعليم أن يخلق عند المبتدئ شهوة التفلسف .

— وهذا هو الذى يسمح بانقاذ الحقائق فى ذاتها (أو النومين بتعبير كانط) . إذا استطعنا أن نحس التجانس الداخلى القائم بينها .

يظهر أن الأعمال الفلسفية تلعب عند المهتمين بها نفس الدور . وترك نفس الأثر الذى تتركه الأعمال الفنية فى نفوس المتذوقين لها والمهتمين بها . هناك عشاق ليدكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط كما أن هناك عشاقا لباخ وبتوفن وموزارت . وهناك أمثلة التقارب بين الجانبيين . خذ مثلاً فاجنر ونيتشه .

— هل تريد دليلاً ناصحاً عل ما سقناه الآن على سبيل الظن والترجيح؟ فذكر فى المصير الذى انتهت إليه مذاهب كبار الفلاسفة . بأية عين نطلع اليوم على هذه النفائس التى تمنم بين دفتيها نظاماً ان يتحقق؟ هل نلتبس فيها شيئاً غير المتعة العقلية الخالصة؟ أنمارس فيها حرية غير حرية العقل فى أسمى ألعابه؟ أينتنظر أحد منها شيئاً غير هذا؟ أينتصور أحد منا امكان تحقيق جمهورية أفلاطون فى الواقع أو امكان بلوغ الروح المطلق أو الحقيقة الكاملة؟ ألسنا ندخل إلى المذاهب القديمة كما ندخل فى معبد جليل وتقدم منها كما تقدم من أثر عريق؟ هل تنتظر إلا متعة اللعب الجميل؟ هل نقبل عليها لغير هذه اللذة المؤلمة؟ — أصحیح أنه لن يبقى شيء من أفلاطون أو إسبينوزا إذا رفضهما العقل؟ وهل كانا يطمعان فى أكثر من هذا؟

— هناك أفراد ممتازون كانوا بعيدين عن الفلسفة . ومع فقد كانت لديهم كل مزايا التفكير المجرد وكل دقائقه وأعماقه . لقد استطاعوا أن يصوروا ، تفكيرهم المجرد ، أن يطبقوه . فى أشكال واقعية ويثبتوه ببراهين حسية . (كان لديهم هذا العلم الدفين بالعلاقات المستمرة بين « الارادى » و « الضرورى » .

— ليوناردو دافنشى هو نموذج هؤلاء الأفراد الممتازين .

— أغرب شيء أن يستبعد من لوحة الفلاسفة الذين يعترف التراث بهم . لا شك أن السبب فى هذا يرجع إلى أنه لم يكتب نصوصاً فلسفية بالمعنى الشكلى لهذه السكامة ، إن ملاحظاته ومذكراته ومخطوطاته التى تركها وراءه تذهلنا بتنوع

الموضوعات والمشكلات التي اهتم بها . لسكانا أخذ على عاتقه أن يطبع جميع ربّات الفن والفكر ويكون ذهن إشارتهن !

إذا كان الفيلسوف هو الذي يبقّى نظاماً مرتباً من الأفكار ويعضن بذلك لنفسه مكاناً في تاريخ الفلسفة (وهو تاريخ يعتمد على الاصطلاح أو الاتفاق وهذا الاتفاق ، يستند بدوره إلى تعريف تعسقى للفلسفة والفيلسوف) ، وإذا كان من الصعب أن نلخص أفكاره أو نرتب مشكلاته بحيث نقارن مذهبه بغيره من المذاهب — فلا بد أن نستبعد ليوناردو دافنشى من قائمة الفلاسفة .

— بيد أنه يتميز عن الفلاسفة ويقارن بهم في نفس الوقت لأسباب أخرى أهم .

فإذا كان هدف الفيلسوف هو التعبير عن تأملاته بالقول ، وإذا كان كل همه ينحصر في تكوين معرفة يمكن نقلها عن طريق اللغة ، فلا يمكن أن يكون ليوناردو فيلسوفاً بهذا المعنى الضيق .

— فاللغة ليست كل شيء بالنسبة إليه ، والمعرفة ليست في نظره كل شيء بل ربما لم تكن عنده سوى وسيلة . إنه يرسم ويحسب ويبنى ويزين ويستخدم جميع الوسائل المادية التي تستطلع الأفكار وتكشف عنها في نفس الوقت ، ويتيح لها أن تثبت على الأشياء وتعطدم بها وتخلق لها المصاعب الغريبة التي تقاومها وتقف في وجهها وتضعها في عالم آخر لا يمكن أن تحيط به معرفة أولية أو يتنبأ به جهد عقلي مسبق .

— إن المعرفة لا تنشعب هذه الطبيعة المعجزة ، بل هذه الطوائف المتنوعة . القدرة هي هم صاحبها وطموحه وجماله . وهو لا يفصل « الفهم » عن « الخلق » ، ولا التأمل عن القوى الحية التي تنمو في الخارج ، ولا الحق عن المتحقق بكل صوره وأشكاله التي يتجسد فيها ، من آلات وإعمال وإنشاءات .

هنا كان ليوناردو هود الجدد ، الأصيل للعلم الحديث والمعاصر . فأهم ما يميز العلم ويحدد ماهيته أنه « مجموع العمليات والوصفات التي تنجح باستمرار » ، وأنه يتقدم على الدوام وفي يده لوحة من « التطلعات » بين أفعالنا وبين الظواهر — وهي لوحة تزداد بالتدريج دقة واقتصادا وإحكاما . العلم بمعناه الحديث يخضع المعرفة « للقدرة » ، (وهو بهذا يسير في الطريق الذي رسمه بعد ذلك فرانسيس بيكون . بل لعلنا لانسكون مبالغين إذا أرجعناه إلى أول يوناني فكر تفكيراً نظرياً مجرداً وصاغ فكره في هذا السؤال : ما الموجود ؟) . وهو يصل في هذا إلى حد أن يجعل المعتقد تابعا للتحقق أو لما يقبل التحقيق ويحتمله . (وهذه العبارة تلخص مذاهب الواقعيين في الحقيقة سواء أكانوا وضعيين أو براجماتيين أو تحليليين . . الخ) إن إيمان العلم وثقته يستندان على التأكد من القدرة على استعادة ظاهرة معينة أو تكرارها على أساس أفعال معينة ومحددة إن قضاياء صيغ أفعال . ومقياس القيمة لديه هو عدم الخطأ في التنبؤ . وكل ما عدا ذلك من نظريات وتفسيرات للظواهر ووصف لها أمر يمكن الخلاف حوله ، هو شيء من الأدب : مجرد وسائل وأدوات . .

إن القوانين عنده مجرد « مواضع » قد تخطى . وقد تصيب . والاسس والمناهج — والمبادئ النظرية قد تتعارض وتتضارب ، المهم عنده هو النتيجة العملية أو الوضعية ، هو القوة والقدر المكتسبة . بكلمة واحدة : هو النجاح . هذا هو الذي يهم رجل العلم الحديث ولهذا لا تنفصل معرفته أبداً عن الفعل وأدوات التحقيق والتحكم والتنفيذ . إن عقله يتحرك دائماً بين تجربتين ، تجربة معطاه وأخرى متوقعة . ولهذا فشكل معرفة تصدر عن القول أو تتحرك نحو الأفكار لاقية لها عنده .

— ماذا تفعل الفلسفة وهي تفاجأ كل لحظة بعواصف الاكتشافات العلمية الحديثة . ماذا تفعل الميتافيزيقا وهو ترى نفسها مهجورة مخلوعة عن العرش ،

تندب حظها وتبكي لحيثتها في أبنائها (كأنها هيسكوبا ، زوجة بريام ملك طروادة التي رأت أبنائها يذبحون أمام عينيها ؟) . ما مصير مشكلاتها العنيدة العريقة ؟ ماذا تصنع ، بأننا أفكر ، و أنا موجود ، ؟ بفعل ، الوجود ، أو الكينونة الغامض الذي يدور منذ القسم في الفراغ ؟ بكل المشكلات والأسئلة التي تمخضت عنه ؟ .

الجواب عسير . وقد كانت ردود فعل الفلسفة — ممثلة في أمها العجوز المحتجة أبدأ المهابة على الدوام (الميتافيزيقيا) — على الإكتشافات العلمية مدهشة أو غامضة أو مضحكة : أليس من الخير للفيلسوف أن يجعل فكره مستقلا عن جميع المعارف التي يمكن أن يقوضها الكشف عن تجربة جديدة ؟ أى أن يكون فكراً يدور في فلك الممكن لا الواقع غايته وهدفه في ذاته ؟ لكن هل يمكن أن يتحصن الفيلسوف في قلعة الفكر المحض أو يحبس نفسه في قفصه البلورى الصافي دون أن تحين منه نظرة إلى الواقع ؟

— لو استطعنا أن نتحرر من عاداتنا الفكرية ، أن نرتفع فوق تنوع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وفوق ضجيجها أيضاً ، لأمكننا أن نتفق بسهولة على أن الفلسفة — كما يحددها تراثها العريق المكتوب — نوع أدبي ، خاص ، يتميز بموضوعات وأشكال وإصطلاحات معينة تتردد فيه . هى نوع من العمل العقلي والإنتاج اللغوى يطمح دائماً إلى النظر الكلى العام ، سواء في مواقفه وغايته أو في صيغ التعبير عنه . ولما كان بطبيعته بعيداً عن كل تحقق في الخارج ولا يهدف إلى أن يتمثل في قوة أو سلطة قائمة باستثناء بعض الفلسفات التي حاولت تغيير الواقع بالعالم والتخطيط أو الخرافة العنصرية أو الثورة السياسية والاجتماعية — فإن هذا النظر الكلى العام ينبغى ألا يكون مؤقتاً ، ولا أن يكون وسيلة أو أداة ، ولا تعبيراً عن نتائج قابلة للتحقق ، أعنى أن تكون له غاية في ذاته . من هنا يمكننا أن نضعه غير بعيد من الشعر والفن .

— غير أن المشكلة هي أن هؤلاء الفنانين الذين ذكرتهم من قبل — أى الفلاسفة — يجهلون أنهم فنانون ولا يريدون أيضاً أن يكونوا فنانين . لا شك أن فنيهم يختلف عن فن الشعراء . فهم لا يفكرون كثيراً فى رنين الكلمات وسحرهما الخفى وقراباتهما الجميمة بل يبدأون عادة من الإيمان بوجود قيمة مطلقة مستقلة عن حواسهم واحساساتهم . الفيلسوف يسأل : ما الواقع ؟ ما الوجود ؟ ما الخير ؟ .. الخ ، لأنه لا يعنى نفسه كثيراً بأصول هذه الكلمات وجذورها الممتدة فى عروق الاسطورة والصورة والاستعارة ، وفى حياة المجتمعات والشعوب ، ولا بمعانيها الدقيقة العسيرة التى اكتسبتها على مر العصور وعلى مختلف الشفاه ، ولا بمجدها أو تماسكها وهى تنتقل من قلم إلى قلم ومن لسان إلى لسان . إنها تصبح بالتأمل والتفكير والجدل أدوات عجيبة قادرة على تعذيب مجموعات ومجموعات من الأفكار ، مفاتيح سحرية خفيفة صنعتها رؤوس قادرة لحل مشكلات الوجود والواقع والإدراك ، حفر واسعة عميقة على استعداد لابتلاع كل شئ وتصور كل شئ .

— ولكن هذا التعميم ، هذا الاستخدام الكلى للكلمات ، ألا يخفى وراء مظهره الشمولى هذا روح الفن ؟ ألا ينطوى مع ذلك على وجه شخصى أو فردى يحاول أن يتنكر وراء قناع الكلى العام ؟ أليس عمل الفيلسوف الذى يرى فى التعبير الشائع ، آلاف الصعوبات التى لا يلحظها الرجل العادى ، ويخلق آلاف المشكلات والمتاعب والمتناقضات التى لا تراها عينه ، ويلبل العقول ويزرع فيها أشواك الحيرة والاندهاش والاستغراب حيث لا يحس الناس غير الطمأنينة والأمن والوضوح .. أليس هذا عملاً شخصياً وفردياً وإن ارتدى مسوح الشمول والتعميم ؟

— وإذا كانت الكلمة هي أداة الفيلسوف وغايته ، إذا كانت هي مادته التى ينفع فيها ويعذبها ويستخلص احشائها ويثبت عليها أجنحة التعميم — فإن

الفنان ينظر إليها نظرة أخرى . انه يعذب الكلمة ويعذب بها ، وهي أيضاً
وسيلته وغايته ، ولكنه يحس فيها احساسات ويرى ظلالاً وأطيافاً ويسمع
نبضات لا يراها الفيلسوف ولا يسمعها ولا يهتم بها . إن الكلمة هي مادته التي
يشكلها ويصنع من «عدها» مخلوقات حية . شعراً أو قصة أو مسرحاً ، أو نحتاً
أو موسيقى . (فـ كلاهما لغة أيضاً ١) لهذا يكسنا القول بأن الكلمة هي أخطر
أدواته وأقلها في نفس الوقت ، هي الشيء الوحيد الذي يملكه ويريد من خلاله
أن يصل إلى ما لا يملك .

— فلستأمل حال فنان عظيم من عصر النهضة : ليوناردو دافنشي (١٤٥٢ -
١٥١٩) هناك (كما ذكرت لك) أمور تجمعهم بالفلاسفة وتميزه عنهم . أهمها
أن الرسم هو فلسفته . وهو نفسه يقول هذا . إنه يعبر بالرسم كما يعبر غيره
بالفلسفة . أي أن الرسم عنده كل شيء . قد يرى غيره أن الرسم فن خاص بالنسبة
للفكر ، أو أنه أبعد ما يكون عن ارضاء كل رغبات العقل . ولكن ليوناردو
يفكر تفكيراً آخر فالرسم في نظره غاية أخيرة ، هدف نهائي لجهد عقل كلي .
باختصار : انه يفعل بالرسم ما يفعله الفيلسوف . بل يزيد عليه انه يتعمق الأشياء
بكل وسيلة : طبيعتها وتكوينها العضوي ونفسياتها ، هندستها وتشريحها وبنيتها
الحفية ولغتها السرية . الرسم عنده عمل يستلزم كل المعارف ، وجهد يحتمل كل
الأساليب على وجه التقريب : الهندسة والديناميكا والجيو لوجيا والفسيو لوجيا -
تصوير معركة حربية يقتضى منه معرفة قوانين حركة الأعاصير وحركة الغبار
المتطاير ، تصوير شخص يستلزم منه بحوثاً في تحليل حركاته وتشريح ملامحه
وقسماته الفسيولوجية والنفسية ودراسة التوافق بين العضو ووظيفته .

— ان العلم والفن والفكر تبرز في أعماله امتزاجاً تاماً . فالرسم عنده معرفة
بكل شيء . تعبير عن جميع الظواهر غير المنظورة . الصنعة عنده ملازمة للمعرفة ،
الفعل ضمان للفكر ، العمل لا ينفصل عن الكلمة . اللغة عنده أداة مثلها مثل
غيرها من الأدوات كالعدد مثلاً أو التخطيط الكروكي — انه لم ينته أبداً إلى

ما انتهت اليه معظم الفلاسفات في عصرنا : كلمات بلا فعل : انه باختصار يجد في العمل الفني المرسوم كل المشكلات التي يمكن أن يوحى بها للعقل نظام فكري أو فلسفي عن الطبيعة .

— هل ليوناردو فيلسوف أم ليس فيلسوفا ؟

المسألة ليست مسألة اختيار أو تردد في الغلاق هذا الوصف الجميل على هذا الرسام الذي اشتهر بأعمال عديدة غير مكتوبة . انها مسألة تتصل بعلاقة النشاط الكلي لعقل ما بوسيلته التي اختارها للتعبير أو بنوع الأعمال التي تجعله يحس بقوته أعمق احساس وأشده . وحالة ليوناردو الخاصة — التي تجعلنا نلح الفيلسوف وراء اللوحة — تقتضى منا إعادة النظر في كثير من عاداتنا العقلية وتدعونا للانتباه إلى الأفكار التي تطل من وراء الخط والظل وبقعة اللون ، وإذا كانت الفلسفة تقاس في حياة العقل بمدى ما تشهد عليه من عمق النظرة والميل إلى التعميم وعدد الظواهر التي تتمثلها وتحتويها ، والعطش الدائم للبحث عن الأسباب الخفية — فإن رسوم ليوناردو تنطوى على هذا كله .

— لعل مثال ليوناردو أن يدعونا إلى مراجعة تفرقتنا المألوفة بين الفلسفة والفن ، بين الفكر والشعر . ولعله أن يصحح نظرتنا القديمة في تقسيم الطبيعة الانسانية ، وكان الفلاسفة بلا أيدي ولا عيون ، وكان الفنانين رؤوس خلت من كل شيء إلا من الغرائز والإنفعالات — لأننا لو تشبثنا بهذه النظرة العرجاء لأصبح رجال مثل ليوناردو أشبه بكائنات خرافية : وحوش أو قنطورات ، كائنات خرافية تقول الاسطورة اليونانية ان نصفها إنسان والنصف الآخر حصان

— لو قصرنا أنفسنا على النظر إلى الظواهر الحسية الباطنة ، على الحنطات الحياة النفسية المتدفقة الدائنة ، فلن نقدر على التمييز بين فيلسوف وفنان — ان الفروق بينهما ستكون غير محددة ، بل قد لا تكون موجودة .

أما إذا التفتنا إلى الجانب الموضوعي من التعبير عند كل منها — فسيكون الفارق هائلا . سنجد الفلسفة لا تنفصل عن اللغة التي هي غاية كل فيلسوف ووسيلته ، ولهذا ستحكم بأنه ليس فنانا وسنجد ان الرسم هو كل ما عند الرسام فنحكم بأنه لا يمكن أن يكون فيلسوفا . وبهذا نطمح الإثنين معا . مع أن الاحساس المباشر يدلنا على الفن عند كثير من الفلاسفة ، ويهينا إلى الفلسفة عند كثير من الفنانين ..

— قد نرى هذا لأول وهلة ، وقد تنساق مع النظرة السطحية فلا نشك في أن الفيلسوف يصف ما فكر فيه . والمذهب الفلسفي يمكن تلخيصه في تصنيف للكلمات أو قائمة من التعريفات . والمنطق هو طريقة استخدام هذه القائمة أو هو الاطار الذي يضم الأنفع أو الاكمل من التفكير العادي — إن التفكير الاعمق لابد أن يجرنا إلى أبعد من اللغة . ونحن لا نستطيع أن نفكر أو نحافظ على فكرنا أو نوجهه أو نتبنا به بغير اللغة . اللغة هي وجودنا نحن . غير أننا لو نظرنا للسألة عن قرب لوجدنا الأمر مختلفا . فكلما حاول فكرنا أن يتعمق نفسه وموضوعه ، وأن يقترب من موضوعه — لا من الرموز والاصطلاحات التي تثير أفكاره عن هذا الموضوع — كلما عشنا هذا الفكر وأحسنا انه ينفصل بنفسه عن كل لغة متواضع عليها . هنالك نحس ان الكلمات تنقصنا ، أو لا تستجيب لنا ، أو تحاول أن تتدخل بيننا وبين الموضوع ، أو تنوب عنا . صحيح انها اتخذت منا خدمة لا تقدّر حين تقربنا من الموضوع الذي نفكر فيه ومن فكرنا نفسه حين ننظم هذا الفكر ونكرره : ولكن التفكير ، التفكير العميق ، ليس هو التفكير الادق . الفكر المعاش — الحميم والعميم — يحس أن اللغة تبعدنا عن نفسه ، انها عاجزة في ميدانه ، إنها تثبت ما لا يثبت ، انها تستبدل شيئا بشيء تستبدل البارد المحدد العام بالحى الشخصي الدافئ .

— أترانا نطمح الفلاسفة ؟ لا شك أنهم حاولوا دائما أن يربطوا لغتهم بأعماق

فكرهم وحياتهم. حاولوا دائما أن يعيدوا تنظيمها ، وأن يكملوا نقصها بالتستحيب
لحاجات تجربتهم الوحيدة ، أن يجعلوا منها أداة أدق ، وألطف ، وأقدر على
المعرفة ، بل على معرفة المعرفة ، وبما استطعنا أن نتصور الفلسفة موقفا ، أو
إنجماها ، أو وجهة نظر ، أو وعدا ، أو إنتظارا ، أو قييدا يقسر به بعض الناس
أنفسهم على أن يفكر حياته أو يحيا فكره ، في نوع من التعاون أو الانعكاس
بين الوجود والمعرفة — لأنهم يحاولون أن يوقفوا كل تعبير تقليدى أو مصطلح
عليه لدى شعورهم بأن « الواقع » يقدم نفسه لهم أو بأنهم سيستقبلونه ، وأنه
سينتظم ويتضح في تأليف أو مركب جديد أئمن وأدق من كل مركب آخر مطروق
أو مسبوق إليه . (وفي هذا العناء . يشار إليهم الشاعر والكاتب والرسام ويزيد
عليهم) . .

— غير أن طبيعة اللغة (التى خلقت أصلا للإشارة إلى الأشياء الثابتة
والكائنات المحددة) لا تمكن من إنجاح هذا الجهد الذى يبذله كل الفلاسفة (وأن
كان إحساسهم بخيبة الأمل فيها لا يبلغ من العمق والألم قدر إحساس الشاعر
الأديب . .) ان أقدر القادرين منهم قد استنفذ جهده في محاولة دائبة لترجمته
فكرة أو جعله ينطق ويتكلم . من هنا يضطر أغلبهم إلى نحت كلمات جديدة من
كلمات قديمة أو تحويل معانيها عن المؤلف المعتاد (لهذا يصدم الرجل العادى
دائما في لغتهم . وهذا أمر طبيعى ، فهم لا يستخدمون لغة غير لغته — إذ أن هذا
محال ، فلا بد أن تأتى لغتهم من نفس اللغة الطبيعية حتى يتمكنوا من فهم أنفسهم
ولفهام غيرهم . ولكنهم يحاولون بعض الكلمات عن معناها المؤلف ، يرتفعون
بها إلى مستوى آخر . خذ مثلا كلمات كالوجود أو العدم أو الواقع أو الأنا أو
المثال أو الفكرة . . الخ وستجدها في لغة الفيلسوف وقد تحولت تحولا تاما ،
وإن لم تفقد بطبيعة الحال كل صلتها بالأصل الذى نبعت منه . .) لكن معظم
جهودهم تذهب في النهاية هباء . فهم لم يستطيعوا نقل حالاتهم إلينا . إن أفكارهم

التي يحدثوننا عنها كالطاقة أو الإمكان (ديناميس) أو الوجود أو النومين (الشيء في ذاته) أو الكوجيتو (أنا أعرف أو أفكر) . الخ ليست إلا دُشغرات ، لا يحدد معانيها إلا السياق الذي وردت فيه . وينبغي على القارئ أن يلجأ إلى قدرته على الإبداع الشخصي لينفث أنفاس الحياة في أعمال تلوى عنق اللغة العادية للتعبير عن أشياء لا يستطيع الناس أن يتبادلوها فيما بينهم ، أشياء لا وجود لها في المجال الذي تتردد فيه الكلمة الجارية ، (أمل ما سبق هل يختلف موقف القارئ من عبارات الفلاسفة عن موقفه من قصائد الشعراء إلا من حيث الدرجة ؟ إلا يشارك الفيلسوف والشاعر في الخلق والإبداع) ؟

معنى هذا أن قصر اللغة على صيغ التعبير المقوى — الذى يتميز به الفلاسفة بطبيعة الحال عن غيرهم من أصحاب القول — سيظل الفلسفة ويحررها ألوانا من الحرية بل ألوانا من المتاعب التي تتمتع بها مختلف الفنون ولكي تتصور هذا الظلم نقول إننا لن نشهد أبداً ، ولا يمكن أن نتصور فلسفتين متطابقتين تمام التطابق ولم نشهد ولا يمكن أن نتصور تفسيراً وحيداً خالداً لآى مذهب أو نسق فلسفى . ما من مشكلة أمكن التعبير عنها بطريقة نهائية ، أو بطريقة تقضى على الشك حتى في وجودها . . (من هنا تبقى الفلسفة صورة الفكر الانسانى الحر المتغير ، كما تنعكس على صفحة نهر المتدفق أبداً أو بالأحرى تعكسه . . من يملك القدرة على تثبيت الصورة على الماء ؟ من يملك تثبيت الماء في صورة أو إطار ؟) .

الفلسفة تواجه الآن خطراً جديداً : اكتشاف أبعاد جديدة للغة ، بل اكتشاف لغات عديدة أصبحت تضيق من حدود آفاقها التقليدية (لغة الشكل التي تجرب ثورات التجريد الجسورة ، لغة الموسيقى التي كانت وستظل أدق اللغات وانفاها واقدرها على التعبير عن أمواج العواطف والأفكار والأحاسيس ، لغة الحساب والرياضة التي تقاوم التباس اللغة العادية وغرضها . .) . يَبْدُ أن الفلسفة قد حاولت دائماً وستحاول باستمرار أن تؤكد أنها لا تسمى إلى هدف لفظي

بحث . صحيح ان العلوم انتزعت منها آفاقا عديدة كانت طيورها ترفرف فيها على هواها . لكن الفنون أصبحت تجرب التعبير المجسم عن كثير من مشكلاتها المجردة . ولهذا نشهد غلبة المراج الفني على العديد من الفلاسفة المعاصرين ، سواء في الموضوع أو الأسلوب . كما نجدهم يطرقون ميادين شاسعة ومناطق مظلمة ويتغلغلون في دروب خطيرة لم يكن يحلم بها الاقدمون . إن « الوعي بالذات » (الذي كان دائما - على إختلاف اسمائه وصفاته - ووسيلتها الأساسية إلى الوجود كما كان كذلك سبب انزلاقها إلى الشك والضياع والضلال) يدلها اليوم على حيويتها المتجددة وضرورتها الباطنة والملازمة لوجود الإنسان ولكنه يدلها في نفس الوقت على مصدر عجزها وكل ضعفها ، ألا وهو الاعتماد على القول ، بل على نوع معين منه . لهذا يلاحظ حرص جميع الفلاسفة على وجه التقريب على تمييز فكرهم عن كل فكر تقليدي أو مألوف كما نجد بعضهم - وبالأخص المهتمين بعالمهم الداخلي ورصد تحولاته وحالاته - يتطلعون إلى ما وراء اللغة ، إلى تلك الأرض البكر المجهولة التي يسميها بعضهم « الحدس أو « الوجدان » ، وينفذون اليها أو تنفذ اليهم بطريقة تلقائية فتهدبهم « نورا ، مباشرة وإجابات مفاجئة ، وقرارات وذبذبات وإيماءات غير متوقعة وبعضهم الآخر يوجه انتباهه إلى ما يبقى ويثبت ، ويحاولون أن يلمسوا في اللغة نفسها سندا يؤيد مواقفهم الفكرية لأنهم يثقون في القوانين الصورية والعلاقات المنطقية الخالصة ، يرون فيها بناء المعقول أو العقل نفسه ، يكتشفون فيها الأشكال الأولية التي تستمد منها بقية اللغات أنماطها المختلفة في التعبير (لنذكر المحاولة الطموح التي بدأها لينتزل كنشاف لغة رياضية كلية أو علم كلي ، ومحاولات المحندين لتكوين نسق صوري محكم يلخص الهيكل الخالد للفكر ١) .

الفريق الأول تجذبهم ميولهم « الباطنة » إلى طرق الفن ، انهم فلاسفة شعراء أو فلاسفة موسيقيون . والفريق الثاني يفرض على اللغة طوق العقل الجاد

وينخفضها لنير الاستدلال المحدد . اهم فلاسفة « مهندسون » يننون قصورا
شائعة ليسكنها كل انسان ولايسكنها أى انسان : (وغالبا ما ينزoon - كما يقول
كيركجورد عن هيجل — فى كوخ بائس مجاور لذلك القصر الساحر المخيف ا) .

ترى ماذا كان يمكن أن يحدث لو أن الفريقين استلهما نموذج ليوناردو دافنشى
الذى استبدل الرسم بالفلسفة ؟

هذا البقرى الذى رسم الفلسفة وفلسف الرسم ؟

الفلسفة الحديثة

(١٦٢ — دراسات)

جوهرية النفس الانسانية

د. محمود فهمي زيدان

(١)

الحاجة الى جوهر :

الحياة العقلية في الإنسان حقيقة واقعة ، لم ينازع فيلسوف — مهما كان إتجاهه الفلسفي — في أن الإنسان حالات نفسية وحوادث عقلية ، وإنما يختلف الفلاسفة في طبيعة تلك الحياة العقلية ، أمى من طبيعة مادية أو لا مادية . نثير في هذا البحث موضوع ما إذا كانت الحياة العقلية في الإنسان محتاجة إلى ما يسميه بعض الفلاسفة « بالجوهر » . رأى بعض الفلاسفة أن الحالات النفسية والحوادث العقلية محتاجة بالضرورة إلى جوهر وأن ما نسميه النفس أو العقل هو هذا الجوهر^(١) ، وأنكر البعض الآخر وجود هذا الجوهر . ويوضح فلاسفة الجوهر موقفهم بقولهم : (أ) إن الحالات النفسية محتاجة إلى شيء يقوّمها فلا معنى لتفكير من غير كائن مفكر ولا تذكر بدون إنسان يتذكر وهكذا ، وهذا الذى تسند إليه الحالات هو الجوهر ، (ب) إن الجوهر بمثابة علة تصدر عنها تلك الحياة العقلية ويقوم ذلك على اعتبار مبدأ العلية مبدأ راسخاً لا يمكن لأحد إنكاره . نلاحظ أن بعض فلاسفة الجوهر يضيفون إلى المعنيين السابقين للجوهر معنيين آخرين : (ج) أن الجوهر هو المبدأ الذى يربط الحالات النفسية والحوادث العقلية في تعددها وكثرتها وتميزها وتداخلها ويوحّد بينها وإلاّ لا نستطيع القول

(١) نستخدم النفس والعقل هنا لفظين مترادفين ، وهما كذلك في استخدام الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ويعنون بهما الجانب الذى بالإنسان غير بدنه ، بينما النفس والعقل متميزان في المعنى في الأديان والفلسفات الدينية .

إن خبراتي المختلفة المتميزة في أوقات مختلفة إنما تنتمي إلى شخص واحد. ونفضل أن نعزل هذا المعنى للجوهر عن المعاني السابقة ونجعله تصوراً مختلفاً يسميه بعض الفلاسفة "تصور" وحدة العقل، أو "الذاتية الشخصية"، *Personal identity* وهو تصور يختلف عن تصور الجوهر. (٥) إن في الجوهر معنى الاستقلال ومن ثم فيمكن للنفس أن تكون مفارقة للجسم، ويمكن أن توجد بدونه. ونفضل أن نعزل هذا المعنى للجوهر أيضاً ونجعله تصوراً متميزاً عن الجوهر هو تصور "النفس المفارقة للبدن"، *disembodied Self*. والفلاسفة الذين يرون النفس الإنسانية جوهرًا بالمدنى السابقة أو ببعضها كثيرون أبرزهم أفلاطون وديكارت لوك وبركلي وليبنز. ولقد أنكر جوهرية النفس الإنسانية فلاسفة محدثون كثيرون، ولعل ما برانش أول هؤلاء من الفلاسفة العقلانيين وهيوم من الفلاسفة التجريبيين، ويكاد يتفق أغلب الفلاسفة المعاصرين الذين يهتمون بمشكلة النفس أو العقل مع هيوم في إنكاره للجوهر النفسى وسوف نشير إلى مواقف هؤلاء في فقرة قادمة من هذا البحث.

المصدر القوي لتصور الجوهر :

الجوهر Substance مصطلح فلسفى، وقبل أن نوجز معناه عند الفلاسفة، نلاحظ أن تلك المعاني تربط بطريقة استخدامنا لبعض الألفاظ والعبارات. ونقدم الملاحظات التالية:

(١) نقول في وقت ما إن فلانا يمشى، وفي وقت آخر إن نفس الشخص يتحدث أو يعمل أو يجرى... إلخ، ونقصد أن تلك الحوادث المختلفة المتباينة إنما تنتمي إلى شخص واحد لا تتغير هويته وسط ما يوصف به من أحداث متباينة.

ولقد كانت هذه الطريقة في الحديث مصدر أحد معاني الجوهر عند الفلاسفة

وهو أنه الموضوع الثابت للتغير أو أن الجوهر هو الشيء الواحد الثابت الذي
تتبدل عليه مختلف الصفات .

(ب) الصفة دائماً في حاجة إلى موصوف وإلا لا معنى لاستخدام الصفة .
الحركة في حاجة إلى شيء يتحرك ، والحركة في حاجة إلى شيء يكون أحمر اللون
تبدو هذه الحركة لنا في الإدراك ، والتفكير في حاجة إلى كائن مفكر وهكذا .
ولقد كانت هذه العلاقة بين الصفة والموصوف هي نفس العلاقة بين الأعراض
والجوهر عند الفلاسفة . الأعراض هي الصفات والجوهر هو الشيء الذي تستند
إليه تلك الصفات ، ولقد كانت هذه العلاقة بين الجوهر والعرض هي المصدر
اللغوي لفكرة الجمل Predication في المنطق ، وصياغة القضية الخلية التي تتألف
من موضوع ومحمول ، يعبر الموضوع عن شيء ما مفرد جزئي ، ويعبر المحمول
عن عرض أو صفة تستند إليه . لسند الشكل الكروي إلى الشمس والصلابة إلى
الحديد كما تستند التفكير إلى الإنسان ، وهكذا . ومن ثم يصبح الجوهر موضوع
الجمل . ويعتبر أرسطو أول من وضع فكرة الجمل وأفاض فيها وجعلها
أساساً لنسقه المنطقي كله .

(ح) استخدام بعض الفلاسفة فكرة العلاقة اللغوية بين الموصوف
والصفة ، وبالتالي فكرة العلاقة المنطقية بين الموضوع والمحمول أساساً لمعنى
ثالث للجوهر .

مادمنا نعبر عن ملاحظتنا الشيء ما في جملة خبرية أو قضية حملية تنطوي على
تمييز بين المسند إليه والمسند ، أو بين الموضوع والمحمول ، فيجب أن نميز أيضاً
في الواقع بين الشيء وصفاته أو أن الشيء الجزئي — سواء كان شيئاً مادياً جزئياً
أو إنساناً — أكثر من مجموع صفاته . نقول عن البرقعة مثلاً أنها مستديرة
وأن لها وزناً وحجماً ولوناً وطعماً وملبساً معينا إلخ ولذلك نقول إنه يجب أن

تسند هذه الصفات إلى شيء تقوم فيه هو جوهرها . وبالمثل نقول إن الإحساس والادراك والتذكر والتخيل في حاجة إلى شيء تقوم فيه هو جوهرها وهو النفس . ونعبر عن هذا الجوهر بقولنا إنه « حامل الصفات » وهو مذهب جون لوك . لا يقول أن التفكير صفة للإنسان وإنما صفة للنفس المتميزة من الجسم الإنساني^(٢) . قد يقال إننا نشير إلى الشيء بلفظ ونشير إلى صفاته بألفاظ أخرى مثلاً نشير إلى المنزل بلفظ « منزل » ، وإلى سطحه وأرضه وحوائطه بألفاظ أخرى ، لكن لا يعني هذا أن المنزل شيء آخر غير مجموع أجزائه . لكن دعاة الجوهر يردون على الاعتراض بقولهم إن علاقة الشيء بأجزائه مختلفة عن علاقة الشيء بصفاته ، فليس من الممكن أن تنزع من الشيء صفاته نزاعاً حسيّاً كما تنزع منه بعض أجزائه ، ذلك لأن بالصفات سمة العمومية ، وبالشئ صفة الجزئية والفردية . وإذن فالشيء متميز من مجموع صفاته بمعنى ما^(٣) سنوضحه عند الفلاسفة بعد حين .

نلاحظ أن هذه المصادر اللغوية يمكن تركيزها في فكرة الحل ؛ ولقد ذهب بعض النقاد من الفلاسفة إلى أن فلاسفة الجوهر أقاموا فكرة الجوهر على أساس الفكرة المنطقية للحمل لكنهم يضيفون أيضاً أن ظاهرة الحل ليست عامة في جميع اللغات الانسانية وإنما مقصورة فقط على اللغات الهندية الأوروبية كاليونانية والالمانية والانجليزية والفرنسية . ومن ثم لا يعبر تصور الجوهر عن مقولة عامة

J. Locke, Essay Concerning Human Understanding, BK II. (٢)

Ch. Xxiii, Sec. 3

A. Quinton. The Nature of Thinking, London, (٣) قارن :

1973, pp 12 — 15

في الواقع^(٤) . لكن أبان البحث اللغوي أن ظاهرة الحمل قائمة في كثير من اللغات غير الهندية الأوروبية كالعربية والعبرية والصينية والروسية ولغة مالى وغيرها^(٥) .

نلاحظ أن بعض الفلاسفة القائلين بالجواهر أقاموا نظريتهم في الجواهر على أساس فكرة الحمل المنطقية، كما أن بعض الفلاسفة المنكرين للجواهر أقاموا انكارهم على أساس أن فكرة الحمل ليست ظاهرة عامة في كل اللغات، لكننا نرى أن الحمل ليس أساس تصور الجواهر حتى بعد ما تبين لنا أن الحمل قائم في كل اللغات. نعم إذا أردنا أن نعبر عن وجود شيء وصفاته في قضية فالأولف أن نصوصها في قضية حملية، لكن ليس من علاقة ضرورية بين الحمل والجواهر، فقد تأتي بقضية حملية ولا تعبر عن جواهر مثلما نقول «الحرب شر مستطير»، ولا يعتقد أحد أن الحرب جواهر، وقد تأتي بعبارة غير حملية لكنها تدل على جواهر مثلما نقول «حكمة سقراط»، في سياق معين تقصد إسناد الحكمة إلى سقراط، وهكذا. لا نريد تقرير أن لا علاقة بين ظاهرة الوصف اللغوي والحمل المنطقي من جهة أخرى وإنما نميل فقط إلى القول أن الحمل ليس أساساً للقول بالقول بالجواهر بل أن وجود الأشياء الجزئية وأفراد الناس في الواقع هو الأساس المتناهي بقي لفكرة الحمل في المنطق والوصف في اللغة.

معاني الجواهر عند الفلاسفة :

كلمة «جواهر» مصطلح فلسفي كما قلنا، واستخدام الفلاسفة له قديم قدم

(٤) أنظر Russell, An Analysis of Mind, London, 1921, P. 212 A. Flew, (ed.), Essays in Conceptual Analysis, London, 1960, P. 6 وأيضاً :

(٥) Entwistle, Aspects of Language, London, 1953, P. 4.

الفكر الفلسفي منذ نشأته لكن يعتبر أرسطو أول من قدم في وضوح وتفصيل تعريفات السكامة وأهمية التصور وقيمتها ، ولقد تأثر كثيره من الفلاسفة عل مر المصور حتى القرن الثامن عشر على الأقل بنظريته — أو بنظارياته — في الجوهر، بين قبول أو تعديل وتطوير أو هجوم . ولا نريد الدخول هنا في متاهة تاريخية عن البحث في النظريات المتعددة في الجوهر عند مختلف الفلاسفة ، لكننا نريد الوصول إلى قضايا موجزة عن المعاني الأساسية للسكامة ، توطئة لبحث ما إذا كانت النفس الإنسانية جوهر أم هي من حالات النفسية وحوادثها العقلية كما رأى بعض الفلاسفة . ويمكن حصر تلك المعاني الأساسية في الخمسة الآتية : —

١ — الجوهر هو الموضوع الحقيقي للحمل Ultimate subject Predication وإذا عبرنا عنه بلغة الحدود المنطقية قلنا إنه الحد الذي يكون موضوعا دائما في قضية حملية ولا يمكن أن يكون محولا . وذلك أول تعريفات الجوهر عند أرسطو . ووجد أرسطو تطبيقا لهذا المعنى في أى شيء مادي جزئي أو أى شخص ، أو ما يسميه أرسطو (الفرد) individual ، ورأى أن هذا التعريف أكثر تعريفات الجوهر تحديدا وصدقا . يمكننا أن نقول عن أى إنسان أو حيوان معين أو أى منضدة أو مقعد أو شجرة الخ أنه جوهر . نُسند إلى أى من هذه الكائنات عدداً عديداً من الصفات لكنه هو ذاته لا يمكن أن يكون صفة نُسند إلى شيء آخر (٦) . وإن اختلف الماطقة أو الفلاسفة المحققون عن أرسطو في تعريفاته الأخرى للجوهر فإن أحداً لم ينقض أرسطو في هذا التعريف في المجال المنطقي . فالقضية الحملية بالمعنى الدقيق في المنطق الرمزي هي القضية الشخصية فقط ، لكن الفلاسفة المحققين يختلفون عن أرسطو في ما صدقات هذا التعريف فمنهم من يتفق معه ، أو يختلف عنه ، فديكارت مثلاً جعل الله جوهرًا كما جعل النفوس الإنسانية والمادة ككل في الكون جواهر ، ومبينوزا جعل الله أو الطبيعة جواهرًا ، وليبنز جعل المونادات جواهرًا وهكذا ..

٢ — الجوهر هو الماهية *essence* أو الخاصة الأساسية التي تعطى للشيء الجزئي وجوده وحقيقته ، وهذا هو ثاني تعريفات الجوهر عند أرسطو ، فإن زيدا أو عمرو مثلا جوهر بالمعنى الأول لكن الحيوانية والتفكير مثلا كصفات أساسية تؤلف ماهية الإنسان هي الأخرى جواهر بالمعنى الثاني . ويجد هذا التعريف الثاني تطبيقا على الأجناس والأنواع عند أرسطو ، ويسمى أرسطو الجوهر بالمعنى الثاني المعنى الثانوي للجوهر في مقابل المعنى الأول للجوهر الذي يقال على التعريف الأول^(٧) ولقد تأثر كثير من الفلاسفة بهذا التعريف للجوهر وإن اختلفوا عنه في الصياغة فمثلا نجد ديكارت يقول إن النفس الإنسانية جوهر ماهيتها فسر وإن المادة جوهر ماهيته امتداد وما إلى ذلك .

٣ — الجوهر هو ما لا يحتاج في وجوده إلى أي شيء آخر أو ماله وجوده المستقل استقلالاً مطلقاً عن أي شيء آخر^(٨) . وهو المعنى الأصيل للجوهر عند ديكارت الذي يجعل الله التطبيق الأصيل للجوهر . نلاحظ أن ديكارت يطبق هذا التعريف أيضا على النفوس الإنسانية والمادة ويقول إنها كائنات مستقلة إلا عن الله . الواقع أن ديكارت يخلط هذا التعريف بتعريف آخر للجوهر وهو ما يعتمد عليه بالضرورة وجود الصفات^(٩) ، وهذه هي صياغته للتعريف الأول الأرسطي وهو ما يكون الموضوع الأصيل للحمل . نقول إن ديكارت يخلط التعريفين لأنه يعتبر النفوس الإنسانية والمادة جواهر بمعنى المستقل وما لا يحتاج لغيره رغم أنه يقول إن هذه الجواهر معتمدة على الله في وجودها . وحين يبين أنها جواهر مستقلة يطبق التعريف الثاني (موضوع الحمل) وهو أن

Cat 2 a 21—2 (٧)

Descartes, The Principles of philosophy, pt. I, princ. 51 (٨)

ibid, I 11 (٩)

النفس الإنسانية تسند إليها صفات هي خبراتها وحالاتها لكن النفس ليست صفة شيء آخر . فلكي نضع ديكارت وضعاً صحيحاً ينبغي أن نقصر تطبيق تعريفه الأول على الله وتطبيق تعريفه الثاني على النفوس الإنسانية والمادة . نلاحظ ثانياً أن تعريف بعض الفلاسفة بعد ديكارت للجوهر قريب من تعريفه الأول : الجوهر عند سبينوزا هو « ما يوجد في ذاته وما يتصور في ذاته أعني ما لا يعتمد تصورنا له على تصور أي شيء آخر » (١٠) . ويطبق سبينوزا الجوهر بهذا المعنى على الله أو الطبيعة فقط ويجعل له صفات لا متناهية نعرف منها فقط صفتين هما الامتداد والفكر .

٤ — الجوهر هو ما يبقى هو هــو بينما يقبل الصفات المتضادة « Subject of change أو الشيء الذي يظل ثابتاً لا يتغير رغم تبدل مختلف الصفات عليه ، وهو ثالث تعريفات أرسطو للجوهر (١١) » . ويطبقه على أي شيء جزئي محدد سواء كان شيئاً مادياً أو إنساناً أو حيواناً فرداً . وقد تأثر كثير من الفلاسفة في نظرياتهم في الجوهر بهذا التعريف الأرسطي فإن ديكارت يرى النفس الإنسانية جوهرًا لأنها تحتفظ بهويتها في وسط حالاتها النفسية المتعددة المتعاقبة، ويرى لينتز الموناد جوهرًا لأنه موضوع لمحاولات وموضوع ثابت للتغير، ويرى كانط أن كمية المادة في الكون هي الجوهر لأنها الشيء الثابت الدائم رغم تبدل مختلف الصفات والحالات عليها .

٥ — الجوهر هو حامل الصفات الأولية Substratum of qualities وهو تعريف بدأت صياغته الواضحة عند جون لوك . ويمكن إيجاز نظرية لوك في الجوهر ومقارنتها بنظرية أرسطو فيما يلي . اتفق لوك مع أرسطو في أن كل شيء جزئي مادي وكل إنسان أو حيوان جوهر بالمعنى الأول للجوهر وهو

Spinoza, Ethics, Pr. I. D of. 3. (١٠)

Cat, 4a 10 (١١)

الموضوع الاصيل للحمل . لكن حين نلوك في الشيء المادى وجد أنه مركب من ثلاثة عناصر : صفات حسية أولية (كالامتداد والشكل والوزن والحجم والصلابة والحركة والسكون) وصفات حسية ثانوية (كاللون والطعم والصوت والملمس) ، وجوهر بمعنى حامل الصفات الأولية ؛ أما الصفات الحسية أولية وثانوية فإنها موضوع إدراك ومعرفة يذنها الجوهر أو حامل الصفات الأولية فليس موضوعا لإدراك أو معرفة وإنما مجهول لنا ، ورغم ذلك نفترض وجوده لسببين وجيهين :

السبب الأول أن الصفات محتاجة لشيء تسند إليه هذه الصفات ، الموصوف هنا ليس الشيء الجزئى ذاته كالتضدة مثلا — نعم هو جوهر — وإنما الموصوف هنا حامل الصفات الأولية لأننا لا نتصور الامتداد من دون شيء ممتد والشكل بدون شيء ذى شكل والحركة بدون شيء يتحرك وهكذا . ويقول لوك إن لهذا الجوهر ضرورته ولا يقول إن الضرورة هنا منطقية وإنما تصورية أى لا نستطيع تصور صفة حسية بلا حامل تقوم فيه هذه الصفة .

السبب الثانى الذى اعتبره لوك وجيها لإفراض الجوهر هو أننا نعتبر الصفات الحسية فى الجسم المادى حوادث ، ويطبق مبدأ العلية ويخلص إلى أن الجوهر هو ما تصدر عنه تلك الصفات الأولية . ويطبق لوك نفس التصور على الإنسان ، لوك ثنائى يرى الإنسان مركبا من نفس وجسم . النفس جوهر بمعنى حامل الحالات النفسية والحوادث العقلية ويسمىها « العمليات العقلية » . تصدر عن هذا الجوهر تلك العمليات كما أننا لا نتصور أن تقوم هذه العمليات العقلية بذاتها وإنما تحتاج دائما لشيء غيرها تقوم فيه^(١٢) . نلاحظ أن هذه النظرية فى الجوهر بمعنى حامل الصفات تتضمن النظرة إلى الصفات الحسية فى الجسم المادى كالوكانت موجودات جزئية تقبل الإدراك الحسى بذاتها ورغم ذلك فهى موجودات فى

(١٢) Locke. Essay, II. xxiii. 14

أنظر أيضا : R.J. Butler "Substance Un-locked" 'Aristotelian

Society, 1974.

ذاتها ناقصة تحتاج لجوهر — يحملها إلى الوجود الحسى . يمكن التماس هذه النظرية في الجوهر عند أرسطو الذى يقول أحيانا عن الشيء الجزئى الفرد إنه حامل حامل الصفات لكنه لم يقصد أن الصفات كائنات متميزة من حامل لها وإنما يقصد أن ثنائية الجوهر والصفات ثنائية منطقية لا تجريدية . الشيء الجزئى فى الواقع شيء واحد وحدة مطلقة وما الصفات الحسية إلا النجو أو الطريقة التى ندرك بفضلها ذلك الشيء ونعرفه . ولكن لوك أحال هذه الثنائية المنطقية الارسطية ثنائية تجريدية . وقد أرشد كانط إلى هذا السوء فى فهم لوك لموقف أرسطو (١٣) .

الحل بين المنطق والميتافيزيقا :

فيما يلى مناقشة متواضعة لتعريفات الجوهر السابق ذكرها . نلاحظ أولا أن التعريفات الاربعة الاخيرة يمكن ردها إلى التعريف الاول الذى يقوم على فكرة الحمل . فتعريف الجوهر بأنه الماهية يعنى أن لكل موجود صفات اساسية وعرضية تسند إليه أو تحمل عليه وأن تلك الصفات الاساسية هى ماهيته ويقوم ذلك على فكرة اساسية هى أن الصفة صفة لشيء . وتعريف الجوهر بأنه الموجود المستقل عن أى شيء غيره استقلالا مطلقا لا يجد تطبيقا على عالم الخبرة الانسانية لأنه لا يوجد شيء فى العالم الطبيعى لا يعتمد على غيره فوجود كائن بسيط كالسمك وحياته فى الماء يرتبط — كما لاحظ لوك — بحركات المجموعة الشمسية . فياه الأنهار والبحار تعتمد على سقوط المطر ، وهذا مرتبط بظروف الجو وهذا بالفصول الاربعة وبدوران الأرض حول نفسها وحول الشمس وهكذا . لعل هذا التعريف يجد قيمته حين يرتبط بتصوراتنا اللاهوتية والميتافيزيقية عن الله ،

(١٣) انظر : Kant, Critique, P, 229 — 230 وأنظر أيضاً كتابنا :

كط وفلسفته النظرية ص ١٨١ الفصل ٧ ، الفقرة ٧

أو عن المطلق، فالتة عند الفلاسفة الذين يقررون وجوده مبدأ أول وغاية قصوى وله كل صفات السكال . لكن هذا التعريف يقوم أيضا على التعريف المنطقي للجوهر وهو أنه الموضوع الاصيل للمحمولات والذي لا يكون ذاته محمولا . أما تعريف الجوهر بأنه الموضوع الثابت لتقبل الصفات المختلفة وتعريفه بأنه حامل للصفات الأولية فانها يقومان في أساسهما على التعريف المنطقي . خلاصة القول أن التعريفات الأربعة الأخيرة للجوهر تعتمد اعتمادا أساسيا على الفكرة المنطقية للحمل أو تعريف الجوهر بأنه ما يكون موضوعاً دائماً في قضيته وما لا يمكن أن يكون محمولا .

نلاحظ ثانيا أن كل فلاسفة الجوهر — ماعدا أرسطو — يقيمون نظرياتهم الميتافيزيقية في الجواهر على تصور الجوهر بالمعنى المنطقي ويرونه تصورا أوليا يعبر عن مبدأ أول . يقول عنه ديكارت إنه مبدأ axiom أو تصور عام Commenum notionem ويعبر عنه بقوله إن الصفات لا يمكن إسنادها إلى عدم وإنما حين ندرك صفة ما أو خاصة ما نستنتج الوجود الضروري للجوهر الذي نسند إليه تلك الصفة (١٤) ويقول لوك إن فكرة العرض أو الصفة لا يمكننا تصور أنها تقوم بذاتها فذلك منافر لتصوراتنا الأولية عن الأشياء . ولذلك ففكرة الجوهر كشيء تقوم فيه تلك الأعراض أو الصفات فكرة طبيعية في عقولنا على الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول حكما واضحا متميزا عن تلك الفكرة ، فإذا يقول أرسطو في فكرة الحمل وهو أول من صاغها ؟ الحمل عند أرسطو علاقة بين الكلّي والجزئي ، وقصد بالكلّيات الأجناس والأنواع، وسمى الحدود والدالة عليها بالمحمولات ؛ وقصد بالجزئيات الأشياء المحدودة في مكان معين وزمن معين وتقبل الإدراك الحسي ، وينطبق ذلك على كل شيء مادي في العالم الطبيعي كالمقعد والمنضدة والمنزل والشجرة الخ كما ينطبق على أي شخص أو أي حيوان معين، كأن الحمل

علاقة بين الكليات والأفراد : الكليات محمولات والأفراد هي الموضوع الاصيل للحمل . لم يُثر أرسطو ارتياباً في وجود العالم المحسوس ثم يحاول تقديم برهان على وجوده ، مثلما فعل كثير من الفلاسفة المحدثين وإنما يعتبر وجود الأفراد حقيقة واقعة لا تحتاج إلى برهان ولا مبرر لاثبات وجودها . بل رأى أنه إذا لم توجد أفراد فن المستحيل أن يوجد أى شيء آخر . ورأى أن الكليات أو المحمولات تستند إلى الأفراد لكن الفرد لا يمكن أن يكون محمولا يسند إلى أى شيء آخر . ولذلك سمى الأفراد الموضوع الاصيل للحمل ، وسماها جواهر أولى . وبمكنتنا أن نتساءل هنا أيها أكثر سبقاً وأولية عند أرسطو : الحمل أم الأفراد ؟ والجواب هو أن الأفراد أكثر سبقاً ، لأنه يقول إذا لم يكن هنالك أفراد فلا معنى للحمل أو لاستخدام المحمولات . الاصل في المحمول أن يسند إلى موضوع لا يمكن أن يكون محمولا ، وذلك معنى الجوهر . رأى أرسطو أن الفرد لا تعريف له (ما له تعريف هو النوع أو الجنس) ذلك لأنه لا توجد صفة فريدة لفرد ما تميزه عن بقية الأفراد المندرجة تحت نوع واحد . لكن إذا أردنا وصف الفرد وقلنا إنه الموضوع الاصيل للحمل فلا يلزم عن ذلك أن فكرة الحمل أسبق من فكرة الفرد ، لأن الحمل لا معنى له إذا لم يوجد الفرد . ولم يقنع أرسطو فيما وقع فيه لوك الذي تصور الصفات أو الخصائص كائنات منفصلة وورغم ذلك لا تقوم بذاتها وإنما تحتاج إلى كائن آخر يحملها . لأن أرسطو رأى أن الفرد شيء واحد وحدة مطلقة وله الفرد والبساطة . نعم الفرد شيء مركب ، قل إنه مركب من مادة وصورة أو من أجزاء لكن كل جزء إنما به كل صفات الكل فلا يمكن عزل شيء عن صفاته . وإذن فالحديث عن الفرد وصفاته أو الجوهر وأعراضه ليس إلا الحديث عن شيء واحد ، وإن وسيلتنا إلى الحديث عنه لا تتم إلا بالحديث عن مظاهره أو خصائصه ، وهى أعراضه . وإذن فتصور الفرد تصور أولى عند أرسطو صدرت عنه فكرة الحمل . فالمبدأ الذى ينطوى على الحمل وهو ، أن الصفة لا توجد بذاتها وإنما يجب أن تقوم في جوهر ،

ليس مبدأ منطقيا لأنه يمكنك انكاره دون وقوع في تناقض، لكنه مبدأ تصوري
أى أننا لا نستطيع فى خبراتنا الانسانية تصور أى شىء إلا عن طريق صفاته^(١٥)
وفى هذا المعنى يقول رسل :

« الحل علاقة تنطوى على اختلاف منطقى أساسى بين حديه .
يمكن أن يكون للمحمولات ذاتها محمولات ، لكن ستكون محمولات .
المحمولات مختلفة اختلافا أساسيا عن محمولات الجواهر ...
الحل علاقة أساسية إذا كان هنالك أفراد ... ومن ثم فأفضل تعريف
للأفراد أنها كائنات يمكن أن تكون موضوعات فقط للمحمولات .
أو أطراف علاقة — نعى أنها بالمعنى المنطقى جواهر »^(١٦) .

(ب)

النفس الانسانية كجواهر

لم يكن ما سبق تسجيله من أفكار ومواقف سوى مقدمة توضيحية لما نريد
بحثه ، وهو ، ما إذا كانت الحالات النفسية والحوادث العقلية فى الإنسان
محتاجة بالضرورة إلى جواهر أو أنه يمكننا تصور وجودها بلا جواهر . فلاسفة
الجواهر — حين يبحثون فى الإنسان — فلاسفة ثنائيون يرون الإنسان مركبا
من نفس وجسم : الإنسان فى الواقع كائن واحد لا يمكن تمييز عناصر فيه
ولنما المقصود بالتركيب أو الثنائية أن الإنسان طبيعتين مختلفتين يمكن تمييزهما

(١٥) أنظر : Met : 6 -- 3 , 2b 11 -- 13 , 7 -- 3 lb Cat
17 -- 15 b 1017

وأىضا : 6 - 165 , pp. , 1964 , 6 th ed , London , Aristotle , Ross

(١٦) « On the Relation of Universals to Particulars » Russell,
Logic and Knowledge, London, 1956, p. 123.

بالفكر والنصور لا أنه يمكن تقسيم الإنسان قسمة حسية إلى نفس وجسم . والفلاسفة الثنائيون في النفس نماذج وأصناف يهنا هنا ذلك الصنف الذى يبدأ بأفلاطون ويتبعه فلاسفة اسلاميون مثل الفارابى وابن سينا وفلاسفة مسيحيون فى العصر الوسيط مثل أوغسطين وأسلم وتأثر به فلاسفة محدثون يبدأون بديكارت ويتبعه لوك وبركلي وغيرهما . ويهنا بوجه خاص مدرسة ديكارت التى ترى أن الجوهر النفسى ضرورة تحقق ثلاثة وظائف فيما يبدو : (١) لا نتصور وجود حالات نفسية كوجدان أو انفعال أو رغبة دون جوهر تكون هذه الحالات حالات له ، كما أننا لا نتصور حوادث عقلية كاحساس أو ادراك أو تذكر الخ دون صدورهما عن شئ . يُحس ويُدرك ويتذكر .

(ب) الجوهر النفسى هو علة حدوث الحالات والحوادث ومصدر توحيدها . (جـ) بالجوهر معنى الاستقلال وفى الاستقلال تميز ومن ثم يمكن تصور أن تكون النفس مفارقة للجسم ، وتستمر فى وجودها بعد فناء الجسم . يهنا هنا بحث النقطة الأولى فقط لأنها تعتمد — عند قائلها — على فكرة الحمل المطلقة . ان نظرية الكوجتو عند ديكارت تتضمن جوهرية النفس : يقينه المباشر بأن لديه خبرات الإحساس والإدراك والتذكر والتخيل والشك والاعتقاد والرغبة والانفعال (وهى التفكير Cogitatio بالمعنى الواسع) يؤكد ان وجود هذه الحالات والحوادث تؤلف وجوده الحقيقى ، وانها تستلزم وجود جوهر قصدر هذه الحالات والحوادث عنه . ومن ثم قوله إن النفس جوهر ماهيته ففكر . وفى ذلك يقول : لدى من جهة — فكرة واضحة متميزة عن البدن وهى أنه وجود ممتد فى مكان لا فكر له ولذلك من المؤكد أنى فى الواقع متميز عن بدنى ، ويمكننى أن أوجد بدونه ، (١٧) . لكن خبرة الكوجتو لا تتحمل فى الواقع

(١٧) : Descartes : Philosophical Writings , translated by Anscombe and Geach, London, 1954, Meditation VI, p. 114-115; Philosophical Works of Descartes. translated by Haldane and Ross, London, 1931, Vol I, p. 190.

الوعى بوجود جوهر . كل ما يحتمله الكوجتو هو تقرير يقينى مباشر بحدوث حالات نفسية وحوادث عقلية وقت خبرتى لها . أما تقرير وجود النفس كجوهـر فليس جزءا من خبرتى فى الكوجتو . وقد دلّ هـيوم على هذا الضعف فى هذه النقطة من فلسفة ديكارت التى تابعه فيها لوك وبركلـى وغيرهما . بل يعتبر هـيوم بداية لسلسلة متلاحقة فى الفكر الحديث والمعاصر من الهجوم على الجوهر النفسى عند ديكارت .

انكار هـيوم لجوهر النفس

كان هـيوم فيلسوفا ثائيا يرى أن النفس أو العقل فى الإنسان متميز فى طبيعته من الجسم . حقيقة واقعة أن بالإنسان ظواهر نفسية وحالات نفسية وحوادث عقلية (ويفضل أن يسميها « ادراكات جـرئية » Particular Perceptions) وهى مرادفة لما يسميه ديكارت « الفكر » ، بالمعنى الواسع ، وما يسميه لوك « العمليات العقلية ») ، ويرى هـيوم أن هذه الحالات والحوادث العقلية ليست فى حاجة إلى جوهر ، بل لا وجود لجوهر عقلى متميز من تلك الحوادث والحالات ، وإن ليس العقل إلا كلمة تدل على الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية مجتمعة . أنا على وعى مباشر ويقين بما يحدث لى من حالات وحوادث عقلية من احساس بألم أو بلذة أو احساس بالبرودة أو الحرارة أو ادراك حسى لأشياء تبدو لى فى العالم الخارجى أو تذكر أو تخيل وتجريد أو انفعال أو عاطفة ، لكنى لست على وعى مباشر أو غير مباشر وليس لى فكرة واضحة (وهى ما يسميه هـيوم « انطباع ») عن أى شىء وراء هذه الحالات والحوادث يسمى الجوهر (١٨) . فـنظر هـيوم فى معانى الجوهر عند الفلاسفة فوقف عند تعريف الجوهر بأنه ما يمكن أن يوجد بذاته مستقلا عما عداه وليس محتاجا لآى شىء

Home, A Treatise of Human Nature, edited by Silby— (١٨)
Bigge, London, 1888, BK. I, Pt IV, Sec. 9, pp 252 — 3

آخر لكي يوجد ، ورأى أنه إذا كان لهذا التعريف من تطبيق على عالمنا الطبيعي فإنه يمكننا اعتبار كل حالة نفسية أو حادثة عقلية جوهرًا . ذلك لأن أى شيء يمكننا تصوره بوضوح قد يوجد في الواقع ، وكل ما قد يوجد يختلف عن أى شيء آخر ومتميز منه ، وما يمكن تمييزه يمكننا عزله في الخيال عن أى شيء آخر وإذن فكل إدراك جزئي ، مختلف متميز من أى إدراك آخر وعن أى شيء في الكون ، ويمكن اعتباره وجودا مستقلا وليس بحاجة إلى أى شيء آخر ليهبه الوجود (١٩) .

وقد نتساءل ما قول هيوم فيما قاله ديكرت ولوك وبركلي — السابقون عليه — من أن حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية محتاجة بالضرورة إلى جوهر تقوم فيه كحاجة الصفة إلى شيء موصوف ، وما قوله في دعوى هؤلاء من أن حالات العقل وحوادثه محتاجة إلى جوهر تصدر عنه كملة لها . لقد أنكر هيوم — طبقا لتعريفه السابق ذكره للجوهر وتطبيقه له على كل حالة نفسية أو حادثة عقلية — أن تلك الدالة أو الحادثة حالة للجوهر وإنما هي ذاتها جوهر . ليست كل منها صفة وإنما كل منها وجود قائم بذاته . حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية خبرات وهي كائنات عقلية بما هي كذلك فالله طى الحسى مثلا أو الذكري أو الانفعال إنما هو شيء جزئي له صفات مثل قيامه في زمن أو أنه واضح أو غامض حاد أو ضئيل ، سريع أو بطيء ونحو ذلك . أما عن دعوى البحث عن علة حالاتنا النفسية أو حوادثنا العقلية فإن هيوم يقرر أنه لا يمكننا البرهان على أن علة الإدراكات الجزئية هي الأشياء المادية الخارجية . نلاحظ فقط علاقة عليّة بين أفكار وأشياء . نقول أيضا ان وجداناتنا ورغباتنا وانفعالاتنا تنشأ عن وعينا بأنطباعاتنا الحسية . وماذا يقول هيوم عن دعوى فلاسفة الجوهر أن النفس تقوم بمنصر التوحيد بين مختلف حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية في تمييزها

وتداخلها وكثرتها ، يجيب أن خبراتنا ترتبط بقوانين ثلاثة هي التشابه والجوار والعلية . لكن هيوم سجل في تذييله لكتابه الرئيسى عدم اقتناعه بوجهة هذه الروابط ، إنه حين أنكر ضرورة جوهر النفس وقع فى مأزق وحدة النفس فلم يجد تفسيراً لها . واعترف بمجزه ن عن حل مشكلة وحدة النفس حسب مبائنه التجريبية (٢٠) .

الشك فى جوهرية النفس :

لقد كان هجوم هيوم على جوهرية النفس الإنسانية نقطة بدء لسلسلة متلاحقة من مواقف معاصرة تدعم موقفه . وإن شئنا الإشارة إلى أهم الانتقادات التى يقدمها الفلاسفة المعاصرون إلى جوهرية النفس ، فمن كايلى :

١ — فى تصور النفس الإنسانية جوهر اغرض كثيف ، لأنك لا تستطيع أن تصف هذا الجوهر أو تحدده سوى أن تقول إنه ما تصدر عنه الحالات النفسية والحوادث العقلية أو أن تنتمى هذه الحالات والحوادث إليه ، ولا يوضح هذا الوصف شيئاً لا يمكنك الوصول إلى أوصاف محددة أو شبه محددة للنفس كجوهر لا بطريق الاستبطان ولا بالاستدلال، وما لا نستطيع الحديث عنه بوضوح فأقل ما يجب علينا ألا نتحمس فى تقريره .

٢ — القائلون بجوهرية النفس قائلون بلا ماديتها وأنها هى حقيقة الإنسان وماهيته ، وإذن فما معيارنا لتمييز نفس من أخرى أو اختلاف شخص من آخر؟ لو كان الانسان هو فى حقيقة جسم لا يمكننا تمييز شخص من آخر بأدراك الاختلاف بين جسمين ، لكن الجسم الإنسانى عند القائلين بجوهرية النفس ليس دالاً على النفس ، ولو كان معيار وجود الحالات النفسية والعقلية عند القائلين بالجوهر

أن تبدد في سلوك بدنى ظاهر لكان اختلاف سلوك عن آخر معيارا لتمييز شخص من آخر، لكن أصحاب الجوهر لا يجعلون السلوك معيارا أساسيا للحالات النفسية ولا يقولون إن الحالات النفسية هي ذاتها السلوك لأنهم يرون أن للإنسان حالاته وخبراته حتى لو لم يصدر عنها سلوك .

٣ — الفلاسفة الذين يتبنون تصورات فلسفية دقيقة واضحة ومن ليست لهم عقائد لاهوتية أو صوفية ، ومن ذوى المزاج التجريبي ينفرون من تصور الإنسان كائنا به عنصر لا مادي غير واضح المعالم ويودون لا يستغنون عن جوهرية النفس . لهذه الأسباب وغيرها حاول الفلاسفة من ذوى الاتجاهات الفكرية المختلفة أن يصوغوا نظريات يفسرون بها ظواهر النفس وحوادث العقل دون حاجة إلى إستراض ذلك الجوهر الغامض . ونشير فيما يلي إلى بعض تلك النظريات .

(١) السلوكية السيكلوجية التي ترى الحالات النفسية والحوادث العقلية حالات وحوادث تحدث في الجسم وتقوم على تغيرات فسيولوجية في الأعضاء وخاصة في المخ ، وأن لا معنى لاحوال النفس وأحداث العقل سوى نماذج السلوك التي تصدر عن الجسم في البيئة (واطسون) .

(ب) النظرية الذاتية التي تسوى بين العقل والمخ وتقصد القول أنه على الرغم من أن للحالات النفسية معنى ومنطقا غير معنى ومنطق التغيرات الفسيولوجية والحركات البدنية فإنه إذا كان لنا أن نسأل عن مصدر تلك الحالات النفسية والحوادث العقلية فإن مصدرها هو الجهاز العصبي المركزي أو حتى المخ فقط (فايجل ومدرسته) ؛ وتجعل هاتان المدرستان الإنسان كائنا ماديا بحتا وتفسر كل حالاته النفسية وحوادثه العقلية في إطار علمي وظائق الأعضاء والاحياء .

(ج) السلوكية الفلسفية التي ترى أن النفس أو العقل ليس شيئا غريبا على

البدن تصدر عنه حالاتها النفسية والعقلية وإنما هو مجموعة قدرات أو استعدادات للسلوك dispositions to behave . لا يتحتم أن تكون الحالات الشعورية متسلوكا فعليا في البيئة وإنما استعدادات للسلوك حين تتوفر ظروف معينة (كارنوب ورايل) . ولا تجعل هذه المدرسة الانسان كائنا ماديا بحتا يخضع خضوعا تاما للقوانين التجريبية وحدها وإنما هو كائن مادي فريد فالإنسان ليس آله ولا حتى آله يركبها عقل ، ولكنه — إنسان وذلك تحصيل حاصل جدير بأن نتذكره أحيانا .

(د) الواحدة المحايدة التي ترى أن أفضل طريقة لتفسير العقل الإنساني أن نبدأ برفض الثنائية الحاسمة بين العقل والمادة في الكون وانهما من طبيعتين مختلفتين وإنما تقول أن العقل والمادة يرد كلاهما إلى مادة أولى صدرا عنها ويختلف الوجود العقلي والوجود المادي طبقا للعلاقات القائمة بين مضمون كل منهما والقوانين المختلفة التي يخضع لها كل منهما فالعلاقات والقوانين في حالة العقل سيكولوجية وفي حالة المادة تجريبية . وتسمى الواحدة المحايدة هذه المادة الأولى بـحوادث أولية، وتنحصر في المعطيات الحسية Sense data والصور الذهنية images لكن هذه الحوادث لا تقوم في المخ ذلك لأن المادة وحركاتها هي الأخرى مركبة من حوادث بالمعنى السابق (وليم جيمس ورسل) .

(هـ) نظرية الشخص كمتصور أولى Person as a primitive Concept والمقصود ألا نبدأ بالحديث عن النفس على أنها ماهية الإنسان ولا الظواهر النفسية على أنها من طبيعة مخالفة لطبيعة البدن ولا بالإنسان على أنه جسم وإنما نبدأ بتصور الانسان تصورا أوليا بينما تصور النفس وتصور الجسم تصوران مشتقان أو تابعان. ننتقل إلى الشخص خصائص بدنية من شكل ووزن وتغيرات

بدنية كما نُسند إليه خصائص نفسية هي حالاته وحوادثه العقلية (ستروسن ومدرسته) .

نعود إلى ما بدأناه . نوافق هيوم ومن ورائه رهب الفلاسفة المعاصرين في تقديمهم لجوهرية النفس إن أردنا وضوح رؤية ودقة فهم . لكنا نلاحظ في نفس الوقت أنه يمكن تقديم انتقادات هدامة لكثير من النظريات البديلة السابق الإشارة إليها . ومن جهة أخرى نميل إلى الأخذ بنظرية أرسطو في الجوهر ، وهي أن الجوهر بالمعنى الأصيل هو الفرد أو الشيء الجزئي في عالمنا الطبيعي ، ونميل إلى اعتبار الشخصى أو الإنسان الفرد جوهرًا بالمعنى الأصيل ، لأنه موضوع الحمل بل لأن الفرد سبق في تصوره من تصور الحمل (دون أن نلزم أنفسنا بنظرية أرسطو في النفس) . ومن ثم نقول إن الظواهر النفسية والحالات النفسية والحوادث العقلية لا تتعلق بجوهر لامادى هو النفس وإنما تتعلق ابتداء بالشخص ذاته (والشخص الإنسانى ليس مجرد جسم وإنما هو كائن مادى فريد يختلف عن باقى الأجسام المادية الأخرى) . وإن تصور الشخص تصور لا يمكن تحليله إلى عناصر بل به الوحدة المطلقة ، إنه أسبق من تصور النفس ومن تصور الجسم .

نُسند إليه حالات النفس وحوادث العقل ، كما نُسند إليه حالات البدن وتغيراته .

(ح)

التمييز الحاسم بين اسم العلم والمجهول

فى مشكلة جوهرية النفس جانب منطقى بحث نريد الإشارة إليه، وهو أن بعض المناطقة المعاصرين - وأبرزهم كواين Quine - ذهبوا إلى اقتراح لغة مثالية نستغنى فيها عن أسماء الاعلام تماما ونكتفى فى صياغة قضائياتنا بحدود هى كلها عمولات أو حدود عامة بأنواعها المختلفة ، وكان الدافع إليها

أن تطور البحث في أسماء الأعلام اكتشفه بعض مشكلات كانت مصدر قلق على تحقيق الصورية في المنطق . وسوف نشير إلى بعض هذه المشكلات بعد قليل . ووراء هذا الدافع المنطقي البحث عند بعض المناطق المعاصرين — مثل رسل — دافع ميتافيزيقي آخر ، وهو أن الاستغناء عن استخدام اسم العلم في اللغة المقترحة قد يكون أساساً منطقياً للقول الميتافيزيقي أن الشيء الجزئي ليس غير مجموع صفاته ، ومن ثم فلا جوهر وراء تلك الصفات أو المحمولات . ولم يتم بعد وضع مشروع هذه اللغة وضعاً كاملاً منظماً على أى حال .

وقبل شرح هذا المشروع الجديد ، تحسن الإشارة إلى أن هنالك إجماعاً بين المناطق قديهم وحديثهم — من أرسطو إلى فريجه وبيانو ورسل — وإيتهد إلى كواين وستروصن Strawson — على وجوب التمييز الحاسم بين اسم العلم والمحمول في القضية . وهاك أهم وجوه التمييز بينهما :

١ — يدل اسم العلم على معنى مستقل هو إشارته إلى مسماه دون حاجة إلى لفظ آخر يتسم معناه ، بينما المحمول يعبر عن فكر ناقص يحتاج إلى كلمة أو كلمات أخرى لتكمل معناه . حين أقول (الاسكندر) أو (محمد على) أو اسم شخص تعرفه فهمت أني أتحدث عن الشخص المسمى بذلك الاسم وقفز إلى ذهنك مجموعة من المعارف والأحداث التي ترتبط بذلك الشخص . لكن حين أقول (أحمـر) أو (ثقيل) أو أى محمول آخر فاني لا أفهم منها بمفردها شيئاً وإنما سوف أفهم معناها إذا سبقت بشيء ما يسند إليه هذا المحمول ، أو يجب على الأقل أن يوضع المحمول في صورة (س أحمـر) أو (س ثقيل) .

٢ — ليس من الضروري أن تستخدم اسم العلم في بيان قضية وإنما يكفيها أنه يسمى شيئاً ما ، وفعل التسمية ليس تقريراً أو حكماً ، لكن لا معنى للمحمول إلا إذا دخل في سياق قضية ، لضيف إليه في القضية اسماً جزئياً . وهذه السمة ناتجة عن السمة السابقة .

٣ — لا يوصف اسم بالصدق أو بالكذب لأنه ليس قضية ، بينما المحمول الذى يجب إستخدامه فى سياق قضية يوصف بالصدق أو الكذب . نقول عن إسم العلم فقط إنه دالّ فعلاً على مسماه أو أن التسمية غير مطابقة .

٤ — لا يجرى السلب على اسم العلم بينما يجرى السلب على المحمول : لا يوجد اسماً علم متناقضين ، وليس سلب الإسم اسماً جديداً وإنما لا معنى له « لاسقراط ، ليس اسماً لآحد . أما إذا سلب المحمول يعطينا قضية مختلفة عن تلك التى جاءت بالمحمول موجباً .

٥ — لا يدخل على إسم العلم كلمات تدل على السور (كل ، بعض ...) بينما تدخل على المحمول تلك الكلمات . (ظن أرسطو أن السور فى القضية متميز من الموضوع والمحمول معاً بينما رأى المنطق الحديث أن السور جزء من المحمول : إذا لم يتبعدها الموضوع من القضية فإن المحمول هو ما يبقى) .

٦ — يستخدم إسم العلم ليشير إلى شئ جزئى فريد محدد فى مكان وزمن بينما يستخدم المحمول للوصف وله سمة العمومية (٢١) .

مبحث اسم العلم ومشكلاته :

تحدثنا فى الفقرة السابقة عن اسم العلم دون أن نعطيه تعريفاً . إنه كلمة تسمى بها شخصاً أو مدينة أو دولة أو مكاناً تاريخياً فنقول إن (سقراط) و (القاهرة) و (مصر) و (أهرامات الجيزة) أسماء أعلام . ولاسم العلم عدة تعريفات لعل أدقها هو أنه كلمة لا تدل على محمول أو علاقة وما يمكن أن يدخل فى قضية

(٢١) أنظر : Quine, Methods of Logic, London, 195٩, P. 204

وأيضاً Geach, Reference and Generality, An Examination of Some

Medieval and Modern Theories, New York, 1962,

pp. 26 — 32.

لا تحتوي كلمات دالة على الصور^(٢٢) . لكن البحث في أسماء الأعلام تطور منذ أيام فريجة حتى الآن ، بحيث يتحدث المناطقة المعاصرون عن « العبارات المشيرة » ، referring expressions أو Singular terms ويحملونها تؤدي وظيفة اسم العلم وهي التفرد في الإشارة ، ولكنها أوسع من اسم العلم مجالا ليس اسم العلم فقط هو الذي يشير إلى شيء جرتي محدد ، وإنما تحدد العبارات المشيرة نفس الوظيفة . ومن أمثلة العبارات المشيرة غير أسماء الأعلام :

(١) الاسم العلم مسبوقا باسم الإشارة وأداة التعريف (هذه المنضدة) أو في صيغة المضاف (أولاد عمر) ، أو مسبوقا بكامة (نفس) في سياق معين (نفس المنضدة) .

(ب) الوصف المحدد أو الفريد الذي لا ينطبق إلا على شيء واحد بعينه مثل (الرجل ذو القناع الحديدي ، ويشير إلى بسمرك ، و « مؤلف كتاب الأيام ، ويشير إلى طه حسين ، الرئيس الثاني لجمهورية مصر العربية ويشير إلى محمد أنور السادات) وهكذا . لكن باستبعاد أسماء الشخصيات والأماكن التاريخية نجد أن أغلب أسماء الأعلام لا تدل على التفرد في الإشارة فإن الأسماء محمد ، علي ، إبراهيم وغيرها لا يسمي كل منها شخصا واحدا فقط وإنما يسمي الاسم الواحد عددا عديدا من الأشخاص ومن ثم لا يحقق استخدام اسم العلم غايته وهي التفرد في الإشارة ، ومن هنا نشأت أولى المشكلات في موضوع أسماء الأعلام — كيف يؤدي اسم العلم وظيفته ومتى يعجز عن أدائها ؟ وهل يجب أن نحدد دائما — في استخدامنا اسم العلم — سياق الحديث ونيات المتكلم وأغراض السامع ؟ وتلك أمور لا يهتم بها المنطق الصوري^(٢٣) .

لدينا أيضاً مشكلة ما إذا كان لا سم العلم معنى . الرأي المؤلف أن كل معنى لاسم العلم هو إشارته إلى مسماه في الواقع ، وذلك رأى جون ستيفارت مل

Russell, My Philosophical Development, London 1959, p 167 (٢٢)

Strawson (ed.), Philosophical Logic, London, 1974, p. 6 (٢٣)

الذي رأى ان اسم العلم لا تعريف له ، وهو قد سوى بين التعريف والمعنى وما لا تعريف له لا معنى له . لكن فريجة ناهض هذا الرأي ويز بين ما يسميه معنى meaning اسم العلم وإشارته reference فإن (تليذ سقراط) (صاحب نظرية المثل) عبارتان مختلفتان في المعنى وان كانا يشيران إلى شخص واحد بعينه وهو أفلاطون ، ويمكنك الاكثار من الامثلة : معلم الاسكندر وتليذ أفلاطون ، المنهزم في ووترلو والمتصر في أوترلنز ، وهكذا . دافع فريجة عن استحالة تعريف اسم العلم لكن رغم ذلك فله معنى مختلف عن مسماه . ويمكن أن تستبدل بالاسم إحدى العبارات التي تدل على المسمى بذلك الاسم . وإن بين الاسم والعبارة الفريدة المطابقة لمسماه تكافؤاً منطقياً . ولقد طور رسل هذه النقطة في نظرية جديدة هي « النظرية الوصفية » Theory of descriptions . اتفق مع فريجة في بعض موافقه واختلف عنه في بعضها الآخر . وسنعرض لهذه النظرية الوصفية بعد قليل . لكن إذا فحصنا عن معنى اسم العلم وجدنا أنه لا معنى لاسم العلم بالمعنى الدقيق لأنك لا تجد أسماء الأعلام مدونة في المعاجم كما تجد الأفعال والأسماء العامة والصفات الخ ، لكن لإسم العلم معنى من جهة أخرى : إذا كان لدينا قضية بها اسم علم وحكمنا عليها بالصدق واستبدلنا بهذا الاسم اسماً آخر في نفس القضية فقد تغير معنى القضية . وتلك مشكلة أخرى في اسم العلم ليس عليها إجماع بين المناطقة — ما اذا كان لاسم العلم معنى غير إشارته إلى مسماه في الواقع (٢٤) .

لدينا مشكلة ثالثة هي اسم العلم بين الواقع والخرافة . لكل الحدود التي كان أرسطو يستخدمها في منطق ما صدقات في الواقع ، سواء كانت أسماء أعلام

(٢٤) أنظر : Ayer , « Names and Descriptions » in « The Concept of A Person and Other Essays » , London , 1963 , p. 129.

أو أسماء عامة أو صفات ولم يعرف الحدود العامة الفارغة (ما ليس لها ما صدقات في الواقع) . إلى جورج بول في القرن التاسع عشر يرجع الفضل في ادراك أهمية تلك الحدود الفارغة ، من أمثلتها الدائرة المربعة والأعداد الزوجية الأولية أكبر من العدد ٢ والحصان ذو القرون Unicorn ونحوها . وقد اكتشف المناطق المعاصرون أنه لا توجد فقط حدود عامة فارغة وإنما توجد أيضا أسماء أعلام لا تشير إلى كائنات واقعية مثل ايزيس ، أوزويريس ، زيوس الحصان المجنح Pegasus كإسم لحيوان معين في شعر الأساطير اليونانية القديمة ، والكلب ذو الرؤوس الثلاثة ويحرس مدخل الجحيم Cerberus في نفس الأساطير ، وقد أدت هذه الأمثلة إلى حيرة بعض المناطق وشكهم في تعريف اسم العلم بأنه ما يشير إلى شيء جزئي في الواقع . وقد رأى فريجه أنه على الرغم من أن اسم العلم الخرافي لا يشير ، فلا زال له معنى إذا دخل في قضية ، ففى القضية « أوديسوس قذف به إلى شاطئ إيتاكا وهو نائم ، نجد أن الموضوع معنى وهو ذلك البطل الذى قام بالبطولات الحربية في الأساطير اليونانية . لكن فريجه أشار إلى أنه على الرغم من أن لإسم العلم الخرافي معنى ينبغي ألا نستخدمه في لغة منطقية صورية . وإذا جاء في قضية في المنطق فلن تكون القضية صادقة ولا كاذبة وإنما لا معنى لها . ومن جهة أخرى حين طور رسل هذه النظرية لفريجه في نظريته الوصفية اختلف فى رأى عن فريجه . من بين نقط رسل المنطقية في نظريته الوصفية اننا اذا أتينا بقضية موضوعها عبارة وصفية محددة لكنها لا تشير الى شيء معين فإن القضية لا زال لها معنى وتقبل الصدق والكذب ، وحين نكتشف أن هذا الوصف المحدد لا يشير فتصبح القضية - التى تحوى هذا الوصف - كاذبة . مثل « ملك فرنسا فى القرن العشرين أصلع ، أو « زوجة هنرمات فى المنى » ، ونحو ذلك . لكن لا اجماع بين المناطق اليوم على موقف رسل ، فمنهم من انضم الى رأى فريجه فى أن القضية التى تحوى الوصف المحدد الذى لا يشير الى أحد فى الواقع لا معنى لها بحيث لا أساس لسؤالنا هل

هى صادقة أو كاذبة . ذلك لأن العبارة الوصفية المحددة إذا دخلت فى قضية فإنها تفترض ضمناً أن لها مسمى واقعياً ، فإذا قلت أولاد جون نائمون فلا تكون صادقة أو كاذبة إلا إذا كان لجون فعلاً أولاد ، ولا معنى لقولك أولاد جون نائمون لكن ليس لجون أولاد (٢٥) . وهنا نجد عدداً من المشكلات المتشابهة : على الرغم من أن الوظيفة الأساسية لإسم العلم يدل على التفرد فى الإشارة فليس كل معناه أن تشير إلى شيء فى الواقع المحسوس فقد تشير إلى شيء خرافى أو غير موجود فى الواقع ، ولعل هذا ما دفع كواين إلى تقديم تعريف جديد لإسم العلم وهو أنه يدل على تسمية شيء ما لكنه لا يملك ضمناً أن هذا الشيء يجب أن يكون حاضراً الآن فعلاً أو أنه على وشك الظهور ، (٢٦) . أضف إلى ذلك أن الخلاف لا زال قائماً بين فريجة وستروسن واتباعهما من جهة ورسيل وكواين ومدرسهما من جهة أخرى حول ما إذا كانت القضايا التى تحتوى عبارات مشيرة (أو أوصافاً محددة) يجرى عليها الصدق والكذب أم أنه لا معنى للحكم عليها بالصدق أو الكذب .

ولقد برزت أيضاً مشكلة جديدة فى مبحث أسماء الإعلام نتجت عن النظرية الوصفية لرسيل . يمكن إيجاز هذه النظرية فيما يلى :

(١) هناك تمييز حاسم بين إسم العلم والمحمول ، أو بين اسم العلم والوصف الفريد الذى لا ينطبق إلا على مسماه . بين الموضوعين فى القضيتين التاليتين اختلاف منطقى أساسى وإن كان الموضوع فى القضية الثانية يشير إلى نفس موضوع القضية الأولى : هومر أديب يونانى ، مؤلف الإلياذة أديب يونانى .

Strawson, Introduction to Alogical Theory, London, 1952 (٢٥)

P. 175

وأيضاً : Strawson, Singular Terms Prediction, in Strawson,

(ed.), philosophical Logic

Quine, Methods of Logic, London, 1952, P. 197 (٢٦)

(ب) لا يمكن استخدام اسم العلم إلا إذا كان لسماء وجود واقعي ،
لكن يمكن استخدام العبارة الوصفية المحددة حتى دون أن نعرف مسماها بل
حتى لو لم يكن لها ما صدق في الواقع . « ملك فرنسا في عام ١٩٧٠ محبوب » قضية
لها معنى وتقبل الصدق أو الكذب حتى لو لم يكن في فرنسا نظام ملكي في تلك
السنة . وقد نشأ عن هذه النظرية لوسل موقفان له في الانطولوجيا :

(١) على الرغم من الاختلاف المنطقي الحاسم بين اسم العلم والعبارة
الوصفية المحددة فإنه يمكن اعتبار الاسم اختصاراً لهذا الوصف المحدد .

(ب) قد يكون لإسم العلم المؤلف عدة مسميات ومن ثم لا يعود له
التفرد في الإشارة ولذلك يجب التمييز بين اسم العلم مثل محمد وعلي وإبراهيم واسم
العلم المنطقي مثل : هذا ، ذاك ، هنا ، الآن ، أنا ، أنت . ويكون اسم العلم المنطقي
أكثر تحقيقاً لوظيفة التفرد في الإشارة من اسم العلم المؤلف . لكن النقاد رأوا
فيما بعد أن ما سماه رسل اسم العلم المنطقي لا يحقق التفرد في الإشارة لأن دلالاته
تختلف من شخص لآخر وإذا كان مرتبطاً بالوضع المكاني والزمني للمتكلم فلن
يجوز أن يستخدمها عدة أشخاص ويدلون بها دلالة فريدة بل لا يجوز أن يستخدمها
شخص آخر في أوقات مختلفة^(٢٧) . وأصبحنا الآن أكثر شكا من ذي قبل في أداء
اسم العلم وظيفة التفرد .

نظرية رسل في استغناء اللغة عن أسماء الأعلام :

لقد دعا كواين Quine — أكبر المناطق المعاصرين في الولايات المتحدة
وأقواهم تأثيراً — إلى مشروع لغة مثالية رمزية تحقق كل أغراضها النظرية يقترح
فيها الاستغناء عن أسماء الأعلام Elimination of Proper names نتيجة لما رأى من
المشكلات الناشئة عن البحث المتطور في موضوع اسم العلم ، وسعياً منه لتحقيق صورة

Ibid, P. 203 (٢٧)

وأيضاً : Ayer, Names and Descriptions, P. 157

المنطق الرمزي الحديث في أنقى درجاتها . وقد أثار بهذه النظرية إهتمام كثير من الماطقة مناقشة وتحليلاً ونأ كيدا لموقفه أو هجوماً عليه . لكننا نجد بذور هذه النظرية عند رسل . لقد كان رسل واضحاً في نظرياته المنطقية — وخاصة في نظريته الوصفية — في ضرورة التمييز بين اسم العلم والمحمول أو بين اسم العلم والعبارة الوصفية المحددة التي تطبق على مسمى هذا الاسم دون غيره . لكنه رأى في مجال المتافيزيقا أن استخدام اسم العلم في اللغة العادية والمنطقية على السواء أساس للقول بوجود جوهر . إن قلنا هذا أحمر ، فإن ما نشير إليه يكون شيئاً يضم كل الصفات التي تسند إليه ورغم ذلك يكون متميزاً من تلك الصفات ومن ثم تقع في القول إن هذا الشيء موضوع الحل شيء محمول وهو جوهر . ولذلك يقترح ترجمة القضية « هذا أحمر ، إلى «الحررة هنا ، ، وحينئذ نعتبر «أحمر» اسماً للمحمول ولا يصبح الشيء ليس غير مجموع صفاته . لكن تعترضنا هنا مشكلة عمومية الصفة أو المحمول ، وما هو عام لا يكون جزئياً فردياً متعيناً ، ولذلك فإن رسل يتغلب على هذه الصعوبة بقوله إنه يمكننا تحديد الصفات الحسية ، كان محدد وزمن محدد . فإذا رمزنا إلى مجموعة صفات شيء ما بالرمز α وقلنا إن : α من مجموعه هنا ، جاءت من إسما لصفة ، الصفات أسماء في العربية لكنها متميزة من الأسماء في اللغات الهندية (الأوروبية) ، وأصبح الشيء مجرد مجموع صفات حسية متعينة في مكان واحد وزمن واحد . قد يقال أيضاً إن القضية : α قائمة في مكان وزمن محدد ، سوف تصبح قضية تحليلية لأن المحمول لم يضاف جديداً إلى الموضوع ، رغم أن القضية تجريدية ، فنقع في خطأ منطقي وهو الخلط بين القضية التحليلية والقضية التجريدية . يحاول رسل التغلب على هذا الاعتراض بقوله إن القضية ليست تحليلية لأن من الممكن إدراك مجموعة صفات حسية ونعطيها اسماً واحداً دون أن نتعرف على كل صفة في هذه المجموعة واحدة واحدة^(٢٨) لكن يبدو أن رسل لم

Russell, An Inquiry Into Meaning and Truth, London, (٢٨)
1940, PP. 95 — 100

يقتنع بموقفه ذاك نتيجة لمواقفه المنطقية الراسخه ومنها أن اسم العلم متميز من الناحية المنطقية عن المحمول ، ومن أن القضية الشخصية التي يكون موضوعها اسم علم (وهي القضية المحلية بالمعنى الدقيق في المنطق الرمزي) نوع أصيل . من أنواع القضايا في المنطق ولا يمكن رده إلى نوع آخر . ولذلك نجد حين يتساءل عما إذا كان من الممكن ابتكار لغة ليست بها أسماء اعلام وعلاقات يجيب بأنه عاجز تماماً عن تخيل مثل هذه اللغة ، ولا يعني هذا أن تلك اللغة الجديدة مستحيلة وإنما يعني تقرير أشخاصها عن عجزه في وضع كل مفردات هذه اللغة بحيث تتألف جميعاً من أسماء عامة وصفات (١٩) .

ويمكن نقد هذه النظرية لرسل على أسس مختلفة . يمكن نقده أولاً من واقع منطلقه . قال في نظريته الوصفية إن القضية التي يكون موضوعها اسم علم والقضية التي يكون موضوعها عبارة وصفية محددة لا تشير إلا إلى مسمى ذلك الاسم لن يكون بينهما تكافؤ منطقي . فالقضية الاسكندرية عملاق عسكري ليست مكافئة منطقياً للقضية مؤسس مدينة الاسكندرية عملاق عسكري ، على الرغم من أن موضوع القضية الثانية وصف محدد فريد يخص الاسكندرية وحده ، وحجة رسل في ذلك أن ليس بين المسمى والعبارة الوصفية الفريدة علاقة منطقيّة ضرورية وإنما علاقة حادثه كان يمكن ألا تتم . إنه أمر حادث لا ضرورة فيه أن الاسكندرية بنى الاسكندرية . فإن صح النقد فلن يكون أى وصف — مهما كان فريداً — لشيء ما مساوياً من حيث المنطق لذلك الشيء . الشيء دائماً أكثر من مجموع صفاته لكن لا يعني هذا أن نذهب مذهب لوك أن الصفات شيء وجوهرها أو حاملها شيء وتجهيزي آخر . يمكن نقد رسل ثانياً بقولنا إنه وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه لوك على الرغم من أن هدفه من نظريته (أن الشيء المادى ليس أكثر من مجموع صفاته وأن العقل ليس أكثر من مجموع خبراته) هدفه هو

رفض نظرية لوك في الجوهر . الخطأ المشترك هو إعتبار الصفة الحسية شيئاً يوجد في مكان ، مع أنها ليست شيئاً حسياً على الإطلاق : إن ما يوجد وجوداً حسياً في مكان إنما هو الشيء الجزئي ذاته كالمسندة أو القلم أو الشجرة داخ ومن مفارقات اللغة أن نتحدث عن « صفات حسية » مع أنها في الواقع صفات مجردة بمعنى أن الحرة أو الشكل أو الصلابة في ذاتها ليست موضوع إدراك حسي . وما يكون موضوعاً للإدراك إنما هو الشيء المحسوس بذاته ، وماصفاته سوى المظاهر أو الجوانب التي يبدو لنا هذا الشيء بفضلها .

نظرية كواين

لعل كواين وجد في اعتراف رسل السابق الإشارة إليه — أن مشروع الإستغناء عن أسماء الأعلام ممكن — حافظاً لتطوير موقف رسل وممارسة قدراته في تحقيق ما أعلن رسل فشله فيه . لكن بينما كان هدف رسل من مشروعه ميتافيزيقياً ، كان هدف كواين منطقياً بحثاً لتحقيق أعلا درجة في صورية المنطق . ذلك لأنه يعلن أن مشروع إلغاء أسماء الأعلام من اللغة المقترحة لا يفقد اللغة الحديث عن الأشياء الجزئية وإنما يؤدي فقط إلى إعراب اسم العلم إعراباً مختلفاً . وتلخص نظريته في نقطتين : الأولى تضيق نطاق التعبير عن الأشياء الجزئية لتتضمن في رموز هي المتغيرات الفردية التي ترد في صيغ حساب المحمول أو حساب الدالات القضايا ، ونعوض عن هذه المتغيرات بأسماء أشياء جزئية ، ومن أمثلة هذه الصيغ قولنا « يوجد شيء ما ه بحيث أن ه هي ا » وأن هذه الدالة صادقة أحياناً . والرمز ه قيمته اسم علم ، والرمز ا يدل على محمول أو وصف . وتكون الدالة صادقة إذا عوضنا عن المتغيرات بحكم صادق . النقطة الثانية هي سعيها نحو استبدال وصف محدد فريد باسم العلم حين نعطي المتغير الفردي قيمته . فبدلاً من وضع اسم العلم قيمه لهذا المتغير نحاول البحث عن وصف فريد أو مجموعة أوصاف لا تنطبق إلا على شيء واحد بعينه ، وبذلك نحصل على

دالة قضية (والقضية في صورة رمزية أى في صورة متغيرات وثوابت) تتألف كلها من رموز إلى محولات، ولم تعد بحاجة إلى أسماء أعلام . ويوضح كواين موقفه أن الوجود هو البحث عن قيمة المتغير *to be is to be a valve of a variable* ، والمقصود أن كل دلالة الاسم هو التفرد في الإشارة فإذا أمكن تحقيق هذه الوظيفة باعطاء وصف فريد لشيء ما فقد أصبح هذا الوصف قيمة صادقة لتسبدها باسم العلم . وبذلك تنفادى كل المشكلات الناشئة عن مبحث اسم العلم (٣٠) .

هنالك من الماخذ المعاصرين من يدافع عن هذا المشروع لكن ليس عليه إجماع ، ولا زال موضوع مناقشات حامية . يمكن تقديم الانتقادات الآتية إلى مشروع كواين :

١ — يتجاهل كواين نقطة منطقية راسخة أقرها فريجة ورسل ودافع هو عنها هي أننا في الصيغة الرمزية للقضية الوجودية «يوجد شيء ما هـ بحيث يكون...» لا يمكن أن نعوض عن هـ باسم علم وإنما يجب أن نعوض عنها بمجهول دائماً ، حتى تصبح القضية الوجودية مؤلفة من محولين من مستويين مختلفين . نقول يوجد فلاسفة لكننا لا نقول يوجد سقراط . ليس للقضية الأخيرة معنى . نقول يوجد جذر تربيعي للعدد ٤ ، ونقول أيضاً إن العدد ٢ قيمة للمتغير ، لكننا لا نقول يوجد العدد ٢ . « الفلاسفة » محمول يسند إلى بعض الناس ، أما « يوجد » فهو محمول من الدرجة الثانية يسند إلى الفلاسفة بمعنى أنه يمكن الحديث عنهم أو التفكير فيهم لكن لا معنى للقول يوجد سقراط . (٣١)

Quine, *Methods of Logic*, P. 224 : انظر (٣٠)

Geach, *Reference and Generality*, P. 161 وايضا

Ib: d, pp. 161 — 2 (٣١)

Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, I.P. 83 — 5 وايضا

٢ — نعم لم يرد كواين أن يستخدم أسماء الاعلام بل أراد إلغائها وإستبدال محمولات أو أوصاف محددة بها . إما أن يكون الوصف فريدا يدل على شيء واحد دون غيره أو غير فريد يدل على أكثر من شيء جزئى . الأصل فى الوصف أنه محمول وبالمحمول صفة العمومية لالتفرد فى الإشارة ، لكن كواين يقترح محاولة البحث عن محمول فريد يحقق هذا التفرد . فهل هذه المحاولة ممكنة ؟ إن كانت ممكنة كأنتنا وصلنا إلى معنى دقيق لمسمى اسم العلم وذلك بمثابة تعريف لكن لاتعريف لاسم العلم . فالأغلب إذن أن المحاولة غير ممكنة أى أن البحث عن وصف فريد يحقق التفرد لا يمكن الوصول إليه بشكل واضح حاسم .

وعما يؤيدنا فى ذلك أن كواين نفسه يعلن أن لارتداد أو تكافؤ بالمعنى المنطقى بين الاسم والوصف الفريد . نخلص من ذلك إلى القول أن بالامكان الإتيان بوصف مناسب يصدق على شيء ما ويحقق التفرد فى الإشارة بحيث يتميز من غيره من الأشياء لكن لن يكون هذا الوصف بديلا باسم العلم .

خلاصة : إن صحت الانتقادات السابقة على مشروع اللغة المثالية التى يراد بها الاستغناء عن أسماء الاعلام ، فإن هدف أصحاب المشروع لم يتحقق وهو إلغاء مقولة الجوهر . ونعود إلى حيث بدأنا . قام تصور الجوهر عند كثير من الفلاسفة على تصور الحمل فى المنطق والوصف فى اللغة تصورا أوليا ، لكننا أوضحنا فى الجزء الأول من هذا الفصل أن تصور الفرد وإعتباره جوهرأ أكثر سبقا وأوليا من تصور الحمل ، وإن التصور الأول اساس التصور الثانى . وصلنا فى الجزء الثانى من هذا الفصل إلى أن الظواهر النفسية والحوادث العقلية لاتُسند إلى جوهر — يسمونه النفس أو العقل — يختلف عن هذه الظواهر متميز منها أن اردنا وضوحا فى التصور ودقة فى التفكير . لاتريد إنكار تصور الجوهر لكننا نريد إنكار النفس جوهرأ . نميل إلى تطبيق مقولة الجوهر على الإنسان الفرد ذاته ومن ثم نسند الحالات النفسية إلى هذا الإنسان الفرد كما نسند إلى نفس الفرد حالاته البدنية وتثيراته الفسيولوجية .

خواطر «كانط» في التربية

« د. محمد فتحي الشنيطي »

تمهيد :

للفيلسوف الألماني « إمانويل كانط »، خواطر في التربية تولى تفسيرها وتبويبها تلميذه « رينك »، وظهرت بين أعمال الفيلسوف طبعة الأكاديمية، كما نشرت في المكتبة التربوية التي يصدرها « ويلمان » .^(١) وأحدث ترجمة لها عن الأصل الألماني هي الترجمة الفرنسية التي نهض بها « فيلانيسكو »، وطبعت سنة ١٩٦٦ في مجموعة لطفل التي يشرف عليها « جان شافو »، وتصدر في المكتبة الفلسفية^(٢).

والثابت أن هذه الخواطر مأخوذة عن محاضرات « لكانط »، في التربية أُلقيت على الطلاب في جامعة « كونيغسبرج »، في فترة شتاء العام الجامعي ١٧٧٦-١٧٧٧، وصيف ١٧٨٠، وشتاء ١٧٨٣ - ١٧٨٤، ثم شتاء ١٧٨٦ - ١٧٨٧.^(٣) ومن ثم فهي رحيق خبرته كأستاذ جامعي ومرب قدير، شغلته مشكلة التربية في عصره كما شغلته مشكلات المعرفة والأخلاق والسياسة على حد سواء. نستشف ذلك من المنهج الذي اتبعه في التدريس، ومن أحاديثه إلى طلابه والنصائح

(١) O. Willmann : Pädagogische Bibliothek (Karl Licher - Leipzig)

(٢) E. Kant : Reflexions sur L'education (Paris 1966) J. vrin - Lib philosophique)

(٣) المرجع السابق - المقدمة ص ٩ .

التي كان يسديها إليهم داخل قاعات الدرس وخارجها . (٤) ولا غرو فإن الفيلسوف يرى « أن التربية هي أهم وأصعب مشكلة يمكن أن تواجه الإنسان » . (٥)

ولعل « كانط » كان يروم التخطيط لمشروع تربوي أوسع مما أنجزه في ألمانيا بالفعل معهد « بيسدو » Basedow ، حيث تركزت الاهتمامات فيه على تنمية القدرات البدنية في المقام الأول ، بينما يستهدف مشروع فيلسوفنا تغطية ساحة التربية كلها ، بدنيا وفكريا وأخلاقيا . لئن شغل « كانط » بمشروعه الفلسفي الأكبر عن نقل الدعوة إلى إصلاح النظم التربوية من داخل جدران جامعة « كونيغسبرج » ، إلى واقع المجتمع الألماني ، فإن خواطره التي تحمل في طياتها روح هذا المشروع ، تشهد بأن هذا الفيلسوف لم يعيش في عزلة عن المجتمع ، ولم يضع مذهبا أجوف خاليا من نبض الواقع الإنساني . (٦)

وسأتوخى في هذا البحث أن أستخلص من خواطر « كانط » ، أسس ميتافيزيقا التربية ، بالمعنى الذي يقصد اليه بالميتافيزيقا ، وهي أنها الضوابط العقلية العامة لدراسة من الدراسات سواء في الجانب المادي الحثالي من الإرادة أو في المجال الإنساني المستند إلى الإرادة . (٧) وسأركز الاهتمام على الجانبين الفكري

(٤) أنظر ص ١٠ من مقدمة ترجمتنا العربية لكتاب « كانط » ، أسس ميتافيزيقا الأخلاق — النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٠ . وأرجع كذلك إلى مقالنا هن « إما نويل كانط — حياته ورسالته » في مجلة « العربي » ، يولية ١٩٧٥ .

(٥) ص ٤٤٦ طبعة الأكاديمية وص ٧٥ الترجمة الفرنسية لفيلا لانسكو .

(٦) أنظر ص ٢٤ — ٢٥ من Kurl Rossmann : Emmanuel Kant.

Gunzenhanson Bonner Universitäts Buchdruckerei 1974

الترجمة الفرنسية « لجيرارد يترولف » ، Gerara Petroff

(٧) أنظر ص ١٧ — ٢٧ من : أميل بوترو : فلسفه كانط — ترجمه عثمان أمين — القاهرة ١٩٧١ الهيئة العامة للكتاب .

والأخلاقي ، حيث يتضح في هذين الجانبين اتساق واضح مع سائر جوانب فلسفة
كانط ، في المعرفة والأخلاق والسياسة . فضلاً عن أن ما جاء بالخواطر عن
التربية البدنية أفكار شائعة ومتعارف عليها في بيئة المدرسة الألمانية في عصره
وليس بينها وبين فلسفته صلة .^(٨) إن التربية كما يتناولها الفيلسوف في المجالين
المسكوي والأخلاقي ، تنخرط في سلك الفلسفة العملية : أنها شأن الأخلاق
والسياسة ، وتنبع ضوابطها من العقل الخالص ، وتنتمي بالتالي إلى الفلسفة
التقديية .^(٩)

(٨) تأسيساً على ذلك يقع هذا البحث في ثلاثة أقسام :

١ — أسس ميتافيزيقا التربية . ٢ — التربية الفكرية .

٣ — التربية الأخلاقية .

(٩) ارجع إلى ص ٤١ — ٤٢ من : كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ،

ترجمتها العربية .

أسس ميثافيزيقا التربية

تتمة عناصر أساسية أربعة تشكل تصوّر كائنا للتربية: الثقافة، والحرية والانضباط، والعمل. وهي ومتفاعلة ومتكاملة: فالثقافة شرطها اللازم الحرية، ولا تتحقق الحرية إلا بالانضباط، والعنصر الرابع وهو العمل، يبيت فيها النشاط، ويزودها بالفعالية، ويؤلف بينها في كلّ متكامل: ألا وهو شخصية المواطن الصالح على مستوى الانتماء الإجتماعي القومي، والإنسان المبدع على صعيد الإنتماء إلى الإنسانية قاطبة.

ولئن كانت الثقافة هي الغاية التي تتوخاها التربية، فإن الانضباط هو ولا ريب سبيلها إلى تحقيق هذه الغاية. وإذا كان من لا يُثَقَّف فهو قَبِيحٌ، فإن من لا ينضبط فهو قَظُّ. وغيبة الانضباط أسوأ من غيبة الثقافة، حيث يمكن تعويض هذه الأخيرة، بينما لا سبيل إلى التخلص من الغفظة، ومن هنا فالانضباط هو الدعامة الأولى في التربية^(١٠) وترتب على ذلك التزام التلاميذ بالطاعة، وهذه قد تكون طاعة بالإرادة. ولئن كانت هذه الأخيرة هامة في تشكيل شخصية الطفل واعداده لممارسة المسؤولية في المستقبل، فإن الطاعة بالقسر ضرورية للغاية إذ تهيمه الخضوع للقوانين التي ينبغي أن يخضع لها، فيما بعد، من حيث

(١٠) ص ٤٨٠ من النص (طبعة الأكاديمية) ١٢٣/١٢٤ الترجمة الفرنسية.
وانظر أيضاً ص ٢٤٨ من :

G. Vlachos : La Pensée Politique de Kant . Paris 1962 .

حيث ينوّه بالأهمية الكبرى للانضباط عند كائنا ،

كونه مواطناً صالحاً ، حتى وان لم ترق له (١١) .

ومن هنا يثور الاشكال الأكبر في التربية : كيف نوفق بين الخضوع لقسر مشروع وبين ممارسة الحرية ؟ وهذا اشكال رابض في صميم التصور الاخلاقي للإنسان ، حيث نجد خيراً في طابعه العقلي شراً في طابعه الجسدي . فالإنسان فطر غليظ القلب في طفولته الأولى ، حيث ينبغي أن يعيش في حالة التوحش التي تتميز باللامبالاة بكل ما يعوقه عن اشباع رغباته . ومع ذلك يمكن للإنسان أن يندو خيراً بأن يرقى الى مستوى الوعي بالواجب ، وممارسة الحرية المفضية للثقافة ، وهي الحرية الملتزمة بأداء الواجب ، بينما الحرية المصاحبة لحالة الطبيعة فهي حرية الإلصاق وراء الدوافع الحسية والنزوات الفوضوية . ان المشكلة الماثلة أمامنا تتمثل في ممارسة قسر لون خاص يفضي إلى ازدهار الحرية اللازمة للثقافة (١٢) .

ولا يعول «كانط» على التهذيب الذي لا يعدو كونه طلاء مظهرياً للشخصية ، لا يحقق الهدف المقصود من التربية . ذلكم لأن التهذيب يفرض على الإنسان من خارج أهدافاً وغايات تظل غريبة عنه ما دامت نابعة من أعماقه ، وهو بالتالي لا رغبة له فيها ولا اقبال له عليها . كما يفرض التهذيب طاعة قسرية لا تكون مقترنة باحترام للمعتمد وتقدير له ، بل أغلب الظن أن تأتي مصحوبة بالرهبة والوجل ، فلا تتحول شيئاً الى طاعة ارادية مفضية الى ممارسة الحرية .

واذ يُبين «كانط» أن التهذيب الذي تركن اليه النظريات الكلاسيكية في

(١١) ص ٨٢/٨٣ النص ، ١٢٥/١٢٧ الترجمة الفرنسية .

(١٢) قارن «أفلاطون» في القوانين فقرة ٨٠٨ ، حيث يرى أن الطفل من بين جميع الحيوانات الوحشية أصعبها ترويضاً ، ومع كون منبع الفكر عنده منبعاً زائحاً الا أنه عنيد مندفع على نحو لا نجد في الكائنات الحية الأخرى . ومن هنا ينبغي لنا أن نكبح جماحه بغية استثمار طاقته الذهنية .

التربية ، عنصر سلبيّ وقشرة زائفة وأنه قد يُؤدّي الى إضعاف شخصية التلميذ وكسر إرادته^(١٣) ، نراه يستعيز عنه بعنصر إيجابيّ فعّال وهو العمل . ويرفع «كانط» قيمة العمل الى أعلى درجة ، اذ يرى : « أن الانسان هو الحيوان الوحيد الذي يجب أن يعمل »^(١٤) .

ويجنّلي اعتزاز «كانط» بفكرة العمل في العمل الذي يوجّه الى كلّ من «روسو» و«بيسدو» Biedou . فعنده أن الدعوة الى اللعب هي الخطأ الأكبر والخطر الأغر في ساحة التربية . فاللعب يخلّق بالطفل على أجنحة الخيال الى عالم وهميّ يستأثر بانتباهه ويستبدّ بإرادته ، فيغيب فيه عالم الواقع ، عالم التاريخ ، الذي يصنعه الإنسان بسكّنه وجدّه ، والذي يبلور فيه العمل القيمة الحقّة له . « فيتحسّم أن يتمثّل عمل الإنسان الصادر عنه في ابتكار وسائل وجوده وملبسه وأمنه ، ودفاعه عن نفسه (حيث لم تهبه الطبيعة من أجل تحقيق ذلك قرّنيّ "ثور" ولا مغالب أسد ، ولا أنياب كلب ، بل يديه فقط) ، وجميع أساليب النسرية التي تجعل الحياة متمعة ، وذكاؤه ، بل وحسكته نفسها ، وحتى خيرية أرائه »^(١٥) .

إن العمل هو تحويل المادة وانجاز الوظيفة ، ومن ثمّ تتمثّل فيه الطاعة

(١٣) يقول «كانط» : « ينجم عن كسر الإرادة نمط من التفكير الذليل » ، ارجع الى النص ص ٤٨٠ — الترجمة الفرنسية ص ١٢٣ . ولا يفوتنا ان ننوه بالمسكّنة العظيمة التي يختص بها «كانط» ، الإرادة الخيرة في مضمار الاخلاق . راجع تصوّر الفيلسوف للإرادة في القسم الأول بخاصة من كتابه أسس ميتافيزيقا الاخلاق .

(١٤) النص ص ٤٧١ / الترجمة الفرنسية ص ١١٠

(١٥) ص ٢٢٦ .

الخدمية قوانين الطبيعة . بيد أن العمل يعتبر في الآن نفسه ذاتية وحرية . ففي كل عمل « مشروع » يتولاه الإنسان تصميماً وتنفيذاً . وعلى ذلك ففي فكرة العمل تتحد الحرية مع الخضوع والطاعة اتحاداً تأليفيّاً . فتكون التجربة التربوية السياسية ، وشأن كل تجربة إنسانية . هذا هو الدرس العظيم الذي يقدمه لنا « كانط » ويسبق به كلا من « فشته » و« هيجل » . أرأيت إلى الإنسان إذ يعدّل العالم فهو يعدّل ذاته أيضاً ، وإذ يستثمر العالم فهو يستثمر طاقته وقدراته سواء بسواء !

وتأسيساً على ما تقدّم فإن التصوّر التأليفي للعمل ، وهو التصوّر الموحد بين الخدمية والحرية ، يمتاز بالإنسان الطريق من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة . فالعمل يقضي من الإنسان أن ينخرط في زمن الأشياء ، حيث يحدّد الماضي الحاضر وعبره يتحدّد المستقبل . بيد أن ثمة زمناً آخر لا غنى عنه في تكوين الشخصية الإنسانية ، ذلكم هو زمن الحرية التي لا سبيل إلى ثقافة إلا عبرها . وفي زمن الحرية — الزمن المرتبط بالمستقبل ، زمن ما ينبغي أن يكون ، بينما زمن الخدمية ، زمن الأشياء ، هو زمن ما هو كائن — لا يتكوّن الحاضر على أساس الماضي بل طبقاً لخطط المستقبل أي على ضوء « المشروع » تصميماً وتنفيذاً . وما « المشروع » إلا رؤية لحالة مستقبلية ممكنة وامتازة ، (١٧) .

وإذا ربط « كانط » التربية بالعمل يبيّن لنا أن العمل يُفرض إلى البهجة والمرح . فبالعمل ينفتح الإنسان على نفسه وعلى العالم وعلى المستقبل . وهنا تتجلى قيمته ، حيث يكتسب الإنسان والعالم كل منها مضمونه ، ويكون لكل مغزاه فالعلم ليس لغواً ، والإنسان ليس فراغاً ، وهنا يلتقي التاريخ مع العقل ليؤكد للإنسان عمق الحياة . وانطلاقاً من هذه القيمة يكتشف الإنسان حياة

(١٦) النص ص ٤٧٧ / الترجمة الفرنسية ص ١١٩ .

ليس فيها للضجر مكان . وفي هذا ملاحظة لكائنات على جانب كبير من الخطورة والأهمية ، يقول الفيلسوف : « في معظم الأحيان يحيا الإنسان حياة معدومة القيمة ، ويفقد موقفه هو التناقض بعينه : فبينما يضجر في القسم الأكبر من حياته ويدرك الملل من طول الأيام ، إذ به يشكو ، حين تُؤذن ساعته من قصر الحياة . فالإنسان الذي لا يعبأ بالعمل يعيش أسير زمن الأشياء ، يثير فيه فراغ الاحساسات رعدة الرعب ، ويهيمن عليه إحساس ثقيل الوطأة بموت بطيء ، أشد إيلاما من ضربة قدر تقطع بقة خيط الحياة » (١٧) .

وعلى ذلك فبالعمل تمتلئ حياة الانسان، فينأى به نشاطه عن الضجر وينعش عقله بالحياة ، ويُسّيع البهجة في أرجاء نفسه . فإذا به مُستقبل على الحياة كأنه يعيش أبداً ، لا يخطر له التساؤل عن جدواها ، ولا يلوذ بفلسفة النموض والضياع التي تصيب التربية بالعقم . فإذا أصبح هذا الانسان الذي يربى على هذا الأساس مربيًا ، لهدى تلاميذه إلى السبل القويمة التي تحقق لهم الفعالية وتكفل لهم النجاح ، بأن تجعلهم عناصر مبدعة ومنتجة في حياة المجتمع الذي ينتمون إليه وحياة المجتمع الإنساني بأسره . ومن ثم فغزى الحياة عند المعلم يتخطى حياته هو وحيته ليفتدى حياة الآخرين ويعزز حرياتهم (١٨) . فهنا نعلم البهجة فتشمل التلميذ والمعلم . وها هي التربية - وهي أصعب مشكلة يواجهها الإنسان على حد قول « كائط » - ، تغدو ، ومن حيث هي كذلك ، مصدر البهجة الاسمي والمتعة الأرقى التي يتذوقها الانسان وينعم بها : متعة بناء شخصيته .

ولئن كانت الفلسفة النقدية تركز على الإجابات عن الأسئلة الثلاثة التالية:

(١٧) انثروبولوجيا كائط ص ٩٦ .

(١٨) ومن هنا اتجه « فشته » إلى القول بأن الفيلسوف هو أقدر الناس على أن يثبت في الوجود معنى ، ومن ثم فهو أحقهم بأن يتولى مهمة المربي .

ماذا يمكنني أن أعرف ؟ ماذا يجب عليّ أن أفعل ؟ ماذا يسعني أن أأمل ؟ فإن
هذه الأسئلة تنبع جميعها من السؤال التالي : ما هو الإنسان ؟ والتربية وحدها
تستطيع أن تزودنا بالاجابة عن السؤال الأخير ، فليست معرفة الانسان كمعرفة
أى شيء من الأشياء ، بل هي تتمثل في تشكيل شخصيته ليؤدي مهمته على المستويين
القومى والعالمى . ولا غرور في لب التربية يكمن السر الأعظم لسكّال الطبيعة
البشرية ، (١٩) .

٢ - التربية الفكرية

يرى دكانط ، أن المدرسة ينبغي أن تستهدف تحقيق التوازن في التعليم ، وبذلك يتوخى النظام التربوي استثمار ملكات الدهن استثمارا متكاملا ، فلا تكون عنايته بملكه منها على حساب الملكات الأخرى . ومن هنا ينبغي لنقد التعليم التقليدي الذي يضحى بالفهم والخيال من أجل الذاكرة ، ومن ثم ينصح بتجنيب الأطفال استثمار النصوص ، « فالتذكر أمر ضروري ، ولكن لا يناسب الطفل أن نجعل منه تمرينا دائما بحيث يحفظ خطبا بأسرها وقصائد بطولها عن ظهر قلب » (٢٠) .

والتعليم التقليدي بإيثاره للذاكرة وتقديمه لها لم يخل فقط بالتوازن المعنوي للذهن ، بل أدخل كذلك بالترتيب القيمي للملكات العقلية ، وذلك بتركيز اهتمامه وقصر عنايته على الذاكرة التي لا يعدو نشاطها أن يكون نشاطا سلبيا مرددا ومكررا لما هو قائم بالفعل في نظام الأشياء المحيطة بنا . وقد يحتج البعض بأن استثمار الفهم إنما يتلو استثمار الذاكرة ، وبالتالي يشكل استثمار الذاكرة في فترة معينة جوهر التربية ، ولكن رد دكانط ، على هذا يأتي حاسما في قوله : « ينبغي استثمار الذاكرة منذ نعومة الأظفار ، ولكن ينبغي كذلك وفي نفس الآن ، استثمار الفهم » (٢١) ولا يخفى أن ركون المرء إلى الذاكرة يميل به إلى السهل ، وينزع به — رغم ظاهر الأمر — إلى الإهمال والإتسكال ، وقد يفضي الإفراط في الاعتماد عليها إلى « عشق الآلية » و « طمس القدرات الإبداعية » .

(٢٠) النص ٤٧٣ / الترجمة الفرنسية ص ١١٢ .

(٢١) نفس الصفحة .

وعلى هذا فإذا خلاصنا التعليم من تحكم الذكرة وسيطرتها ، فقد حررناه من أغلال الثقلية . ومن ثم ينبغي على المربي أن يضع الذكرة في مكانها المناسب من حيث هي وسيلة لتحديد الواقع . عند هذه النقطة يستخلص «كانط» ، المعنى الحقيقي للتربية الفكرية ، فالتربية الفكرية يتحتم أن تكون في المقام الأول ممارسة للذكاء ، وليس ثمة ملكة أخرى تقوم مقامه . فالفهم ضرورى للإنسان ليحيط بكل ما يتعلمه وما يقوله ، ولكي لا يردده دون دراية (٢٢) وفي هذه الممارسة تمرين للذكاء تتجذب فيه أن تبدأ من السكى ومن قواعد مجردة ، كما تتجذب أن تبدأ من الجزئى ومن الواقعى دون مغزى عام . وهنا يحق لنا أن نتساءل : هل ينبغي أن تعطى القواعد في التجريد أو ينبغي ألا تعلمها إلا بعد أن نحسن استخدامها ؟ أو ينبغي أن تمضى الممارسة والقاعدة جنباً إلى جنب ؟ هذا الموقف الأخير هو الأحكم فيما يرى «كانط» .

ويبنى «كانط» ، على ما تقدم اتنا يمكننا من البداية واتباع نسق سلبي إيجابى مما أن نصل إلى ما نبتغيه ، وذلك بأن نستعرض أمام فهمنا أمثلة ملائمة للقاعدة ، أو بأن نستخلص القاعدة الملائمة لحالات فردية . ويأمل «كانط» ، أن يتمخض عن التمرس بهذه التمارين في المدارس تخريج شخصيات مثقفة لديها الكثير من المعرفة والقليل من الفهم . ولكي نجعل هذه التمارين أجدى وأخصب لستعين بمنهج «سقراط» ، حالما تبدأ في التعامل مع الملائكات الأعلى . وليس معنى هذا أن «كانط» ، يسلم بأن الأفكار كامنة أساساً في الذهن . ويكفيها في هذا الإشارة إلى أحد مبادئه الكبرى وهو المتمثل في قوله : «كل معرفتنا تبدأ من التجربة» (٢٣) . وما ينبغي في هذا الصدد هو أن يبنى الطفل

(٢٢) النص ٤٧٦ / الترجمة الفرنسية ص ١١٧ .

(٢٣) كانط : نقد العقل النظرى (الترجمة الفرنسية ص ٣٩)

أفكاره بنفسه — على النسق السقراطى — بدلا من أن يتقبلها جاهزة من الخارج .

هذه الخواطر تفضى بنا إلى برنامج تعليمى يعد برنامجا متطورا لو قارناه بما كان ساريا فى المدارس الألمانية على عصر فيلسوفنا . ويختص «كانط» الجغرافيا بأرفع مكانة بين العلوم فى هذا البرنامج الذى يضعه لمشروعه التربوى . 'وعنده أنها العلم المعهد لسائر العلوم والفنون ، من فيزياء ورياضيات ورسم . وربما حدا به إلى الاهتمام بالجغرافيا - فضلا عن ذوقه الشخصى حيث كان ميالا للدراسات والكشوف الجغرافية — كون هذا العلم جيشا بالحركة والحياة معنيا بالنبات والحيوان ، يشغل العين والذهن معا . وفى هذا جاء قوله : «إن فى الخرائط الجغرافية شيئا ما يخلب لب الاطفال حتى اصغرهم سنا» (٢٤) : بيد أنه يجعل للرياضيات مكانا مرموقا ايضا ، وليس هذا لما يمتاز به من حيث الوضوح واليقين والبساطة فقط ، بل لما لها ايضا من قيمة تربوية . فبفضل الرياضيات يستطيع الإنسان أن يقيم ميزان التعليم ، موفقا بين المعرفة من جهة وبين قدرات الذهن من جهة أخرى . وفى هذا يقول «كانط» : «يجب على المرء فى تعليم الطفل أن يسعى إلى أن يربط شيئا فشيئا المعرفة بالقدرات . ومن بين جميع العلوم يبدو أن الرياضيات تشق الطريق الوحيد لتحقيق هذا الهدف تحقيقاً وافيا» (٢٥) .

فإذا تساءلنا عن مكان اللغات والبلاغة فى هذا البرنامج ، لرأينا أن «كانط» لا يبنى إهمالها ، ولا يستهين بشأها ، إلا أنه يستهجن أن يتركز الاهتمام على حفظ كلمات من اليونانية أو اللاتينية أو هذا التعبير أو ذاك فى لغة من اللغات . ولا غرو فإن الهدف الأعم للتربية هو — كما المعنا — بناء الشخصية .

(٢٤) النص ٤٧٦ / الترجمة الفرنسية ١١٨

(٢٥) النص ٤٧٤ / الترجمة الفرنسية ١١٦

٣ - التربية الأخلاقية

التربية الأخلاقية هي اللاحق ، ومن ثم لا ينبغي أن تقرب عنا أهميتها في كل مرحلة من مراحل التعاليم . ومع كون الطفل يحمل المعنى الأخلاقي للوجود ، ومع تعذر إلفهامه له إنما ماباشرا — (٢٦) ، فيا لضيقة ما يبدل من جهد في التحدث من الواجب إلى الأطفال ، — فعلى المربي ، مع ذلك ، أن يوجه إليه أعظم انتباه . ولما كانت المدرسة تعد رجال المستقبل ، فإنها تحرص على تنمية القدرة على الانتفاع بثمار العلاقات الاجتماعية إلتقاء حكيما ، ويدعو كائط ، هذه القدرة التبصر . وينضاف التبصر إلى ما اكتسبه الطفل من مهارات بدنية وبراعات فكرية ، وتتكامل هذه العناصر كلها لتشكّل طابعه الأخلاقي .

فإذا تساءلنا : كيف نهى الطفل للتربية الأخلاقية ؟ لأجابت ، كائط ، بأن ذلك يتحقق من خلال العمل . فبانخراط الطفل في العمل يخضع لقسر النظام ، ويمثل الانضباط المدرسة . وينجم عن ذلك ، لاحتالة ، ممارسة الطفل لنشاطه الذاتي فيتحول القسر شيئا فشيئا من قسر مفروض عليه من خارج إلى قسر داخلي . ويكف الطفل بالتدريج عن تمثّل الطاعة على أنها طاعة للغير ، ويتبلور لديه التصور بأنه يطيع نفسه ، وهنا يكتشف بعمق حريته ، ويتحقق له الاستقلال الذاتي لإرادته . (٢٧) ومن هنا نقين أن التربية الأخلاقية تنحى جانبيا ، وقدر المستطاع ، الانضباط ، لكي تستند إلى الحرية . ومعنى هذا أن يعمل الطفل وفق قواعده

(٢٦) للنص ص ٨٣ / الترجمة الفرنسية ص ١٢٩ .

(٢٧) راجع ما يقوله كائط ، عن القاعدة الذاتية هامش ص ١٠٨ من «أسس

ميتافيزيقا الأخلاق» .

هو ، ألا يقبل فقط ما هو خير ، بل يفعله لأنه الخير . (٢٨)

ويناط بالتربية الأخلاقية صياغة الخلق، فإذا عساه أن يكون؟ يرى «كانط» أن «الخلق» يتألف من القدرة على العمل طبقاً لقواعد ، (٢٩) و . . . في حزم التصميم الذي يقدم به الإنسان على فعل أمر ما ، وكذلك في التنفيذ المحقق له، (٣٠) . فالخلق يتشكل بفضل الحزم في اتخاذ القرارات أيا كان المزاج ولا يحيص عن تنحية المزاج جانباً لتأثره بالانفعالات الطارئة والأهواء العارضة ، وهو من ثم لا يؤمن بجانبه . وينبه «كانت» ، إلى أن عدم الالتزام بالحزم يجعل الإنسان ألعوبة في يدي الأحداث، لا يتخذ مواقف بل تفرضها عليه فرضاً مجرياً بالأمور . ومن ثم ينبغي علينا أن نعود الطفل على الحزم من خلال النظام . ولا غرو فإن انتظام النشاط يجنبنا تشكيل شخصيات مهزوزة ، متقلبة ، وتائهة . ولا شك أن الطفل حين يتطبع بالحزم سيأتي تصرفه طبقاً لقواعد عامة أو قوانين يتشرب بها تدريجياً . ومن ثم يتحول الانضباط من الظاهر إلى الباطن ، ويغدو الطفل سيد نفسه .

ومن هنا التوجيهات الأساسية في تشكيل الخلق : فيألف الخلق من لحظات ثلاث جوهرية : الطاعة ، والصدق ، وروح الجماعة .

ولقد رأينا أن الطاعة ينبغي أن تتحول إلى داخل الإنسان فتغدو طاعته ذاتية ، وفيها تتمثل الحرية . هذه هي اللحظة الأولى في الخلق التي يمكن أن نمثل لها بغير تناقض في القاعدة التالية : « أن يفكر الإنسان دائماً بنفسه » . فالفعل لم يعد يصدر طبقاً لأمر خارجي ، وإنما هو يتحقق رضوخاً لأمر نابع من الباطن . وعلى ذلك فالطاعة الكاملة هي طاعة الإنسان بحزم لنفسه من

(٢٨) النص ص ٤٧٥ / الترجمة الفرنسية ص ١١٧

(٢٩) النص ص ٤٨١ / الترجمة الفرنسية ص ١٢٤

(٣٠) النص ص ٤٨٧ / الترجمة الفرنسية ص ١٣٥

حيث هو كامل عاقل. ولهذا يتوخى المربي الامتناع عن إصدار الأوامر للطفل وعن الإفراط في انزال العقاب به. بل خليك به أن يعمد إلى توجيه الطفل بالأسلوب السقراطى نحو إدراك الأسباب التى تفرض عليه إنجاز فعل من الأفعال ، فالطفل يجب أن يسلك طبقا لقواعد يدرك بنفسه ما تنطوى عليه من عدالة . (٣١) وعند «كانط» أن هذا أمر صعب عند الطفل الصغير ، بيد أنه ممكن لدى المراهق. ولذلك يجمل بالمربي أن يتجنب بكل ما يستطيع من حرص رهن سلوك الطفل بمعايير الثواب والعقاب . يمكن للمربي ، بالتأكيد ، أن يضمن طاعة الطفل بإثابته على أفعاله الطيبة ، وانزال العقاب به لأفعاله السيئة. بيد أن طفلا كهذا يتمنح عنه ، في المستقبل ، شخص مهم ، يفكر ويعمل طبقا للملابسات ، وينساق وراء الظن ؛ همه أن يجن الفائدة ويتجنب الضرر .

والبحظة الجوهرية الثانية في تشكيل الخلق هي الصدق . فكانط يعلق أهمية كبيرة على الصدق ، إذ يرى أن الانسان الذى يكذب لأخلاق له . وكثيرا ما يستشهد بما جاء في الكتاب المقدس من أن الشر لم يدخل العالم بالجريمة وإنما بالكذب (٣٢) . ولعل في الوسع أن نصوغ قاعدة الصدق على النحو الآتى : يفكر الانسان دائما متفقا مع نفسه . لأن الكذب هو قبل كل اعتبار ، اختلاف الانسان مع نفسه اختلافا يحط من مستوى الكبرياء الانسانى . ومن هنا يرى «كانط» في الصدق السمة البارزة في الخلق (٣٣) . على أننا ننبه إلى أن «كانط» لا يبنى بالصدق أن يكون صدقا فظا ينطوى على قول الحقيقة مهما كانت الظروف ، إذ تستلزم بعض الملابس شيئا من الإخفاء (٣٤) .

(٣١) النص ص ٤٨٠ / الترجمة الفرنسية ص ١٢٤

(٣٢) إرجع إلى ص ٦٠ — مقدمة فيلوتسكو للترجمة الفرنسية .

(٣٣) النص ص ٤٨٤ / الترجمة الفرنسية ص ١٢٩

(٣٤) النص ص ٤٨٦ / الترجمة الفرنسية ص ١٣٣ كذلك النص ص ٤٩٠ / الترجمة الفرنسية ص ١٣٨ .

أما اللحظة الجوهرية الثالثة ، أعنى روح الجماعة فإنها تتكامل مع اللحظتين الآخرين ، الطاعة والصدق ، فينتجم عن ذلك رسوخ الطابع الأخلاقي . وفي روح الجماعة يتجلى لنا البعد الارسخ للشخصية الانسانية ، فيما يرى الفيلسوف ، أعنى الآخر ، وذلك بأن يفكر الإنسان دائماً بأن يضع نفسه موضع الآخرين ، وبذلك يكسر طوق الفردية منحرفاً في سلك المجموع ، حريصاً على أداء دوره الحضارى . فكانت يرى أن التنشئة الاجتماعية للطفل ليست قاصرة على التعاطف ، بل ينبغى أن تتخطى ذلك بحيث يعتاد الطفل الحرص على حقوق الآخرين . وينجم عن ذلك الهدف الاسمى ألا وهو ابتغاء الحق لذاته ، ومن هنا تنبئ الصدقات وطيدة على أساس من مشاعر صافية .

وثمة فداء يحرص عليه دكانط ، حيث يناشد المربين أن يبذلوا قصاراهم في الاعتزاز بكرامة الطفل وتوطيد كبريائه ؛ فالإساءة الكبرى للأطفال هي أن تفرع اسماءهم الفاظ فظة قاسية تخدش الحياء وتذل الكبرياء ، وأسوأ من ذلك أيضاً تدليلهم . إن كبرياء الإنسان ينبع من كونه كائناً عاقلاً ، أحكامه توزن بميزان العقل وحده . فلنعامل الطفل على هذا الأساس فنصونه من الأدلال وننتأى به عن الدلال . (٢٥)

(٢٥) استرشد في ذلك بما يثيره الفيلسوف من مشكلات تربوية في كتاب
« نقد العقل العملى » ، ص ١٦٦ (الترجمة الفرنسية لجيبلىن / باريس ١٩٦٥)
E. Kant Critique de la Raison Pratique (K. Giblin) Paris
1966. P. 166.

الفكر المعاصر

هل قدمت الفينومولوجيا جديداً للعلوم الانسانية ؟

د. صلاح قنصوه

يفترق أنصار الفينومولوجيا عن أصحاب الاتجاهات الوضعية في أنهم يتصدرون لمشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية على نحو صريح مباشر . فأصحاب منحنى الوقائع الخارجية والمعطيات الحسية المقيسة يقنعون بإحالة القضية بأسرها إلى النموذج القياسي paradigm للعلم الطبيعي حيث ينكرون الفروق بين العلوم الإنسانية والطبيعية ، وحسب الباحث أن يلتزم بمزاولة المنهج المتفق عليه في العلوم الطبيعية ، لأن فيه الحل الحاسم لمشكلة الموضوعية - قاعدة العلم ومخوره - التي سرعان ما يخفى شبحها ، كشكلة ، أمام هذا المنهج ، وتذوب الاوهام المتأفيريكية التي تسكنها . أما الفينومولوجيون فيبادرون إلى التوكيد الصارم للخلاف بين العلوم الإنسانية والطبيعية ، ويتوجهون إلى قلب المشكلة توطئة لتأسيس جذرى للعلوم الإنسانية ، وتقديم الحل الذي يرونه نهائياً ووحيداً ، ويقينياً .

وتأكيد التمييز الخاص بموضوع الدراسة ، والإلحاح على إبراز نوعية الظاهرة الإنسانية هو معقد الخلاف بينهم وبين غيرهم ، لأن المنهج في نظرهم أمر لاحق أو تابع لموضوع الدراسة ، وليس له الأولوية التي أفردوا له الوضعيون . وطالما كان موضوع البحث في العلوم الإنسانية متميزاً عن الموضوعات الطبيعية، فلا بد أن يتميز كذلك عنهم .

وليس أصحابنا ممن يستخدمون هذا الفارق مراوة يهون بها على ديموس

علماء الطبيعة مثلما فعل برجسون ، و أنامونو ، و أورتيجا إلى جاسيه وغيرهم ، بل هم يعترفون بالمشروعية العلمية لكلا المجالين من الدراسة . فالطبيعة ليست هى الإنسان ، وما يصلح منهجاً لتعليل وقائعها ، لا يصلح أسلوباً لتفهم «بهاية» الإنسان .

والذى يفرق هذه العلوم عن تلك أمران يتصلان بالموضوع والمنهج معاً . أولهما : الطبيعة النوعية للظاهرة الإنسانية . وثانيهما : العلاقة الخاصة بين الباحث وموضوع بحثه .

ففى الموقف الوضعى نجد افتراضاً مضمراً ، أو معلناً أحياناً ، هو النسوية والمعادلة بين الإنسان وموضوعات الطبيعة . أما الموقف الفينومولوجى فيبدأ بإعلان إنكاره لهذا الافتراض وإبداله بما يناقضه . فإذا ما خصصت مظاهر السلوك الخارجى للإنسان لمنهج مشترك ، فثمة ما يند عن هذا الموضوع للنهج الطبيعى . وهو الذى يعمى ، على الأصالة ، الموضوع الخاص للعلوم الإنسانية وهو « الذاتية » .

وينبغى هنا أن نفرق بين دالتين للذاتية فهنا يتصل بالدراسات الإنسانية . إحداهما ، وهى الأشهر ، هى التى نجد لها لدى من يعارضون أصلاً إمكان قيام علوم للإنسان والمجتمع . والدلالة الأخرى ، وهى التى تعيننا هنا ، تقوم فى نطاق هذه العلوم نفسها ، كموضوع مشروع للعلم ، تتحدد بتصور خاص للإنسان ، وتناول معين له يحرص على النفاذ إلى « داخل » الظاهرة الإنسانية ، أو بحسب تعبير الدكتور عثمان أمين الأثير « جوانيته » . فالوجود الإنسانى أو الظاهرة الإنسانية على كافة مستوياتها تعين « بالوعى » الذى يقصد إلى « المعنى » ويهدف إلى « القيمة » من خلال « تجربة معاشة » لها « تاريخيتها » الخاصة المنفردة فى الزمان والمكان . وعلى هذا ، فإن البحث العلمى عليه أن يستبطن طرائقه التى تيسر له النفاذ إلى هذا الداخل الحى لبلوغ الموضوعية عبر « تفهم »

Verstehen^(١) مباشر يمتد إلى الأساس الصلب الذي يقيم عليه تفسيراته وتأويلاته للظاهرة الانسانية والاجتماعية .

ولأنهم يعلقون أهمية قصوى على العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه ، فمن المألوف عند أصحاب هذا الاتجاه أن يمزجوا ، هنا وهناك ، بين التجربة (أو الخبرة) ، ونقد التجربة .

ولذلك يتردد لدى معظم أصحاب هذا الاتجاه لإصطلاح « الترئسندتتالية » ، ولكن بغير الدلالة التي أسبغها عليها كانط .

ولا يعنى حرصهم على الذاتية والتغلغل إلى باطنها أنهم يكرون راجعين إلى ما سبق أن عارضه الوضعيون من الاتجاهات المنهجية المعتمدة على الاستبطان ، بل الأمر على النقيض من ذلك في أغلب الأحيان ، لأنهم لا ينظرون بعين التقدير إلى الاستبطان الذي لا ينى وحده بتحقيق الموضوعية ، بل يسمعون إلى ربط تصورهم للذاتية بما يتجاوزها من قاسم أو أصل مشترك يوشك أن يكون « عقلا موضوعياً » ، مثل « الأنا الترئسندتتالية » عند هوسرل . فعالم الذاتية المشتركة أو « البين ذاتية » intersubjectivity في حاجة إلى من يضمن صدقه وموضوعيته عبر وسائطهم المنهجية كالتفهم ، والتوحيد الشمورى أو « التشاعر » Einfühlung.

(١) آثرنا ترجمة ذلك الاصطلاح الألماني « بالتفهم » تمييزاً له عن الفهم الذي الذي يقارب لفظاً ألمانياً آخر هو Begreifen الذي لا ينقل المعنى الخاص المقصود بالتفهم كنهج مستقل . فكلمة الفهم تشير إلى الغاية التي تهدف إليها كل المناهج والعلوم بينما تفهم كلمة « تفهم » العربية لوناً من المشاركة والتواصل والتواد ، وهو ما يركبها مقابلاً للأصل الألماني . ولعل ذلك أن يكون أفضل من استخدام علماء المناهج الكاتبيين بالانجليزية والفرنسية للأصل الألماني والابقاء عليه دون ترجمة .

ولاريب أن البحث في العلوم الإنسانية كان في حاجة إلى تجلية الصلة بين الباحث وموضوع بحثه، وهى العلاقة التى تجنب الوضيق ودراستها لأن موقفهم من العلوم الإجتماعية ومنهجهم فى تناولها لا يثير بحكم طبيعته مشكلة من هذا الطراز، فتوعية الظاهرة الإنسانية ومنهج علومها لا يختلفان جوهرياً عما هو قائم فى العلوم الطبيعية . فهكذا يتم عند الوضعيين حل مشكلة العلاقة بين الباحث وموضوعه، أو مشكلة الموضوعية بعبارة أخرى، بإلغائها واستبعادها من قائمة المشكلات .

وإذا ما كان ثمة قطبان هما الباحث من جهة والموضوع من جهة أخرى، فإن الوضعيين قد دمجا بينهما لحساب الموضوع، بينما اتخذ الفينومولوجيون النهج المضاد، فدمجوا بين القطبين ولكن لحساب الذات .

ورقم سخط الفينومولوجيين على المذهب المثالى بصورته التقليدية، فإنهم يتفقون معه فيما يسلم إليه من الوجهة المنهجية، وما يفترضه من مصادرات . فالإنسان الذى يتحدثون عنه سواء كان ذاتاً خاضعة للدراسة أو باحثاً فيه، هو إنسان، أو صورة لإنسان بالمعنى الأرسطاطاليسى، قد استقرت معالمها وتحددت قسماؤها وماهيتها، فهو الإنسان العاقل الرشيد الذى وهبت له قدراته ومشاعره وقصوراته دفعة واحدة . ولا بد أن يكون هو الإنسان الذى يعرفه كل منهم فى نفسه، أو فيمن يحاط بهم فى مجتمعه وعصره، على أن تكون هذه الصورة عن الإنسان المتمدين السوى خارج الزمان الذى لاصلة له بالتاريخ، أو تدرج اكتسابه لفاعلياته وقدراته ومشاعره على النحو الذى تحقق للإنسان الأوروبى فى هذا العصر خلال محاولات النجاح والإخفاق فى مواجهة أو تجاوز المطالب العضوية والنفسية والإجتماعية المتطورة . والتجربة المعاشة أو الوعى بيدوان كما لو كانا حاضراً مستمراً لاماضى له ولامستقبل . فالزمان عنه هو سرل، كما جاء فى محاضراته « فنومولوجيا الشعور الداخلى بالزمان »، ليس خطأ (تقديماً)

بل شبكة من الأفعال القصديرية وهى التوتر tension ، والاستبقاء retention والترقب pictension .

ومن هذا التصور الضمنى للإنسان ، باحثاً أو موضوعاً للبحث ، جاء افتراضهم لليقين المطلق لأفكارهم ومناهجهم . فالأمور جميعاً تكاد ماهياتها أن تكون محددة ، وليس علينا إلا أن نصل إلى الذات فى صفاتها ، أو إلى العقل فى نقائه لنستلهمها المعرفة الصادقة الموضوعية .

غير أن الفينومولوجيين لا يتركوننا وحيدين مع الذات ، بل يطمئنونا قبل كل شيء ، بوجود ضمان يكفل الموضوعية واليقين . فمثلاً يكون الصدق الإلهى ، عند « يكارى » ، هناك الأنا الترنسندنتالية ، عنه هوسرل . ويضيفون إلى هذا الضمان الثقة بالحدس الذى لا يأتى به الباطل ، ولا تجوز عليه أغاليط التجارب الطبيعية وانحرافات الحواس . إلا أننا لا يمكن أن نسلم معهم بما يقضى إليه الحدس من يقين لأنه يقين لاشأن له بالعلم ، لأنه لا يعين الطرائق التى تتحقق بها من صحته ، فما جاء بالحدس لا يثبت إلا بالحدس ، كما يقول هوسرل ، ومن ثم فهو يقين فردى لا يهد سبيلاً نحو الموضوعية العلمية .

وكيف نضمن صحة ما كتبه أصحابنا وهم جالسون إلى مكاتبهم ، وثبتت من صدقه خارج غرفات المكاتب ؟ لاشك أن ما كتبه هؤلاء جاء نتيجة تعمقهم فى معنى تجاربهم المعاشة . ولكن ماهى الطريقة التى بمقتضاها نسلم معهم بأن تجاربهم هى النموذج التى ، يمكن أن يتكون لدى غيرهم من البشر خارج مجتمعاتهم وعصورهم ؟

فإنك إذن خلط بين مسألتين هما : كيف نفكر ؟ وفيم نفكر ؟ فربما نقبل منهم تحليلهم ووصفهم للطريقة التى نفكر بمقتضاها ، ولكن ذلك لا يستوعب قبولنا لما يفكرون فيه من موضوعات ، أو تصوراتهم وإثباتهم لهذه الموضوعات .

وقد تكون للمنهج الذاتي أهميته في التحليل المستقطب ؛ بمعنى تحليل وتقويم أو نقد عناصر الذات العارفة وليس موضوع المعرفة . ويعوجب ذلك لا يكون لمثل هذا التحليل الاهلية أو المشروعية في بناء أو إنشاء المعرفة التي قد ترهبها هذه الوجهة من النظر . فهو تحليل مستقطب لأنه ينجذب فقط إلى أحد مكونات الموقف المعرفي ويغفل جوانبه الأخرى رغم محاولة اغراقنا في مصطلحات تبدو عليها الصيغة الموضوعية مثل التجارب والوقائع القصصية ، والمقابل الموضوعي والتقوم (أو التكوين) وغيرها من مصطلحات . فلاريب أن الفينومولوجيا تعترف بالقطب الآخر ، ولكن ريثما تلحقه وتضمه إلى القطب الأول وهو الذات . فهل هي مضمّنة إلى الأشياء ، كما يعلن شعارها الدائم ، أم ترى هي عودة إلى زعم الذات ؟ ولقد كان هو سرل في هذا الصدد واضحاً غاية الوضوح عندما اختتم كتابه « تأملات ديكرتية » ، بعبارة أغسطين المشهورة : « في داخلك أيها الإنسان تسكن الحقيقة » .

« in te interiore homino habitat veritas »

وقد قدم لها هو سرل قائلاً : إن حكمة دلف « إعرف نفسك » ، قد اكتسبت معنى جديداً ، فالعلم الوضعي هو علم الوجود الذي ضاع في العالم ، ويجب أولاً أن يفقد العالم في التعليق الفينومولوجي لكي نستردّه في وعي الذات لذاتها وعياً كلياً إن المجتمع والتاريخ عند الفينومولوجيين — في التحليل الأخير — مؤلف من ذوات ووقائع فردية ، ولاخلاف حول هذا . ولكن ثمة طرق متعددة لتناولها . فالنقطة الأولى ؛ فهو الذي يحتفظ بهذه الفردية العينية لا يعدوها . كذلك تتناولها الفلسفة ولكن على أساس منظور شمولي قائم على « افتراضات » واسعة لا تقبل التحقق من صحتها على نحو مباشر كما يصنع العلم « بفروضة » . غير أن العلم هو الذي يبدأ من هذه الفرديات ولكن ليتخطاها إلى التعميم الذي يقبل التثبت من صدقه أو كذبه .

يبد أن هذه الأمور جميعاً تبرز معاً عنه أصحابنا عندما يضعون الفن والفلسفة

والعلم في سلة واحدة . أو على مستوى واحد هو الذي يزعمون أنه العلم ، أو هو بوصفها علما محكما كما يشير عنوان بحث مشهور لـ هوسرل .

فإذا ما تأملنا وصفهم لتجاربهـم المعاشة ، وهو ما يقدم مادة للفن، لوجدناه مضفورا بوجهة نظر شاملة للإنسان في العالم ، وهذه فلسفة ، في عين اللحظة التي يستخلصون عندها من هذا وذاك قضاياهم العامة التي يعدونها تأسيساً وإنجازاً للمشروع العلمي في العلوم الإنسانية . ويتم ذلك لديهم دون انتقال من مستوى إلى آخر . فالحد الأدنى الذي ينبغي أن نعتمده مميّزاً للعلم عن غيره من أنشطة الفكر هو ما يمكن اختبار صحة قضاياـه بين من يستخدم منهجه وإسارته أو هو ما يقوم على الاتفاق بين باحثيه ويؤدي إلى حسم ما يثور بينهم من خلاف إذا ما التزموا أسلوبه . ولا تفتي الموضوعية بذلك سوى إناحة الإمكانات المنهجية لبلوغ الاتفاق أو هي بعبارة أخرى، الاتفاق على وسائل حسم الخلاف، على حين تشبك الأمور عند الفينومولوجيين بحيث نعجز عن الاقتناع بقضاياهم « العلمية »، إلا إذا سلمنا منذ البداية بمصادراتهم الفلسفية ، ونكون بذلك إزاء عقبة حقيقية في وجه تحقيق الموضوعية العلمية . فالموضوعية لدى الفينومولوجيا ليست شرطا ومطلبا بقدر ما هي أمر محقق بالفعل في نظرها . فالقول بأنها « الحقيقة التي تصدق دائما لدى الجميع ، يمكن أن تكون تعريفا وشرطا ومطلبا يحثنا على إنجازـه كهدف ، ولا يكفي أن يقال إن الناس جميعا ودائما يصنعون كذا وكذا في تجاربهم المعاشة ، ويفكرون على هذا النحو أو ذاك لكي يلتقي طرفا الدائرة بين المطلب وتحقيقه بل علينا أن نضع من الأساليب والشروط ما يتيح لنا أن تثبت من صحة كل ما يُطرح من دعوى ، وإلا كنا كن يرفع قدمه ويخفضها دون أن يتقدم خطوة على الطريق .

ولننظر في « التفهم »، وما يقترن به من « شعاع »، فهم يزعمون أنه المنهج الملائم لنوعية الظاهرة الإنسانية . ولا يليق بنا أن نشك في أهمية هذا الأسلوب عندما

يتصدى لدراسة بعض الظواهر الإنسانية إذا ما يتيسر لنا أن نحدد مهمته وإمكاناته. غير أننا لن نقع فيه على جديد اللهم إلا ما يمكن أن نصوغه في عبارة فظة هي : أن نضع أنفسنا موضع الآخرين . وحتى هذا فإنه يتضمن افتراضاً مسبقاً بأن الآخرين يشعرون ويسلكون مثلنا نشعر ونسلك . وهو افتراض لا ينبغي أن نبدأ به ، بل الأحرى أن نبدأ بأبوابه إذا كان علينا أن نعتمد عليه .

ورغم بساطة هذا المنهج ، فقد ارتدى عند الكثير من علماء النفس والاجتماع أثواباً كثيفة من الاصطلاحات . فزنانيسكي Znaniecki يتحدث عن « التجربة بالانابة » ، Vicarious experience مصدر الانعطيات السوسولوجية المتعلقة بما يسميه « بالمعامل الإنساني » . كما يتحدث ما كير عن عملية « إعادة البناء الخيالية » ، imaginative reconstruction ويلج سوركين على استخدام ما يدعوه « بالمنهج المنطقي المشمول بالمعنى » Logico. meaningful Method وكذلك هناك ما يسميه فرانز الكزاندر « بالقياس (المنطقي) الانفعالي » emotional syllogism

ولئن قنع الوضعيون بالارتباط الظاهر بين المتغيرات دون التعق فيها يجرى من تغير أو تفاعل داخلي بين هذه المتغيرات مما يجعلها على هذا النحو أو ذاك ، فإن الفينومولوجيين يسمعون ، بالتفهم ، إلى النفاذ إلى هذا التابع الداخلي الذي يتوسط بين المتغيرات المستقلة والتابعة ، كما يسميها التجريبيون . وهنا يفيد التفهم في التنبه إلى قصور المناهج الوصفية والسلوكية ، ولكنه لا يقدم لنا منهجاً بديلاً محدد الخطوات لاثبات هذه المتوسطات . فنحن « تفهم » تصرفاً إنسانياً معيناً إذا ما كان بوسعنا أن نطبق عليه تصميماً مؤسسا على تجربة شخصية . وهذا الضرب من التصميمات التي لا بد أن يعدها الفينومولوجيون معايير أو مبادئ للسلوك لم تسجل من قبل في المراجع العلمية ، ويمسك افتراضها بحسب مقتضى الحال ، ونقبلها بوصفها قضايا عامة رغم أنها لم تقرر على أسس تجريبية . فإذا ما كانت عملية التفهم منظوية على تطبيق معرفة نملكها من قبل ، وتبدلنا أمراً

يَسَّاً بذاته ، فإنها لا تفيد إذن كوسيلة للكشف ، بل في وسعها ، في أفضل حالاتها ، أن يؤيد ما نعرفه من قبل . كما يمكن أن تتيح الكثير من الاستبصارات في المراحل الاستطلاعية عن دراسة موضوع من الموضوعات بحيث يمكن أن تفيد في وضع الفروض ، ولكن ليس في مقدورها أن تتحقق من صحة هذه الفروض أو كذبها ، وتلك هي قضية ، المنهج في العلم ، كما هي أساس الموضوعية على السواء .

وإذا ما تأملنا الصرح المائل للفينومولوجيا لوجدنا أن أكثر موضوعات الدراسة لديها مشكلات أفضى إليها منهجها ومصادراتها الأولى أكثر مما هي مشكلات خليقة بالبحث العلمي . فالإنطواء على الذات ، والتعليق والتسكليف والرد ، لأبد أن يثير مشكلات وجود الآخرين ، والاتصال بين الذات وغيرها من مشكلات تزخر بها مؤلفات هوسرل . وقد تتضارب الآراء حول أهمية أو جدوى انشغال الباحثين في العلوم الإثبات وجود الآخرين من البشر ، ولكن لا يثور الشك حول ضرورة البحث فيما يميز - موضوعيا - بين ما هو واقعي ، وما هو موهوم عتلق ، ولسوء طالع العلوم الإنسانية لم يكن ذلك مما يبعث الحماس لدى هوسرل من أجل دراسته .

وقد عنى هوسرل بالرد الماهوي والأبنية والعلاقات الماهوية وأولادهما أهمية أنطولوجية مستقلة . فإذا ما قصدنا بالماهية ، كما يقول فاربز الفينومولوجي المرتد أن بدونها كان من الممكن ألا يكون الشيء ما هو عليه ، ، فليس هناك ما يضمن الواقع المستمر للماهية ، لأن السمات الماهوية للشيء قد تتوقف عن الوجود مع الحادثة العينية الموضحة لهذه السمات . فالماهيات إذن يمكن أن تكون أمورا تخص المعرفة موضحة بوساطة الحوادث ، ولكن بدون استقلال أنطولوجي ، ودون أية مكانة أنطولوجية ممتازة ، فالماهية المنفصلة محض وهم . (1)

(1) M. Farber, "Toward Naturalistic Philosophy of Experience" in Diogenes. No. 60 1967. P. 118.

ويمكن للرد الفينومولوجي والتأمل الانعكاسي أن يمتدحذ بوصفة إجراء منهجياً يفيد في تعليق الحكم على كل الاعتقادات ، والتثبت من أن شيئاً لم يؤخذ بسداجة على محمل التسليم ، وأن كل الأسئلة المتعلقة بالبيّنات والأدلة ستشار وسيجاء عليها إن كان ذلك ممكناً . ولا بد أن الأمر سيكون شديد البساطة في حالة الموائد ، والأشجار والمكعبات التي شغل بها هوسرل واحتق بها أشد الاجتهاء في معظم كتبه . غير أن الأمر يختلف في حالات أخرى مثل بحث حالات الصراع الاجتماعي الذي يتعدد فيه الفاعلون وتعارض تصوراتهم . فالتحرر من التحيز أمر لازم إذا ما كان لنا أن نقرر شيئاً صادقاً على نحو موضوعي . وتقرير ملاحظ واحد يجب أن يفحص في صلته مع كل الوقائع المتعلقة ، ولا بد أن يقارن ، إذا كان ذلك ممكناً ، مع تقارير ملاحظين آخرين . وإذا ما كان لمثل هذا التقرير حدوده التجريبية وصعابه ، فإذا يمكن أن يقال عن التأملات الانعكاسية عن حالة الصراع هذه 1 فإذا ما استخلص المرء الماهية ، أو التزم لحسب بما هو د ماهوي ، فينبغي عليه أن يكون على حذر خشية أن تفوته العينية الكاملة للكائنات الإنسانية الحية في علاقتها الاجتماعية الفعلية .

ويبدو أن وابل الاصلاحات الفينومولوجية مثل النوتيا Naema (موضوع الفكر) ، والنويسيس Noesis (فعل الفكر) ، والموضوعية القصدية والماهوية إلخ ، وعدم التقرير الواضح للمستوى الوقائعي للخبرة أو التجربة ، هذا الوابل من المفهومات يبدو أنه أشد الوسائل فاعلية في التخلص من المشكلات الحقيقية المثارة في الحياة الاجتماعية وإدارة ظهورنا لها . ولعل المكانة الملائمة التي يجوز أن نسلم بها للتحليل الفينومولوجي هي ما تشغل كنوع من التحليل الاستاتيكي ، وهو أمر لا غنى عنه بطبيعة الحال .

وقد يدعو للدهشة أن هوسرل في تأسيسه للعلم والفلسفة معاً لم يكن على دراية واسعة بتطورات العلم . فهذا هو ما صادفنا في تصوراته للمفاهيم العلمية ودورها في البحث . فقد كان حريصاً على التصور النيوتوني للمفاهيم التي كان يعدها نتاج تجريد مثالي من الوقائع والتجارب . بينما هو في تصور أينشتين ومعه العلم المعاصر ، ابتكارات عقلية حرة يصطنعها الباحث من أجل مزيد من الفهم والاستيعاب ويمكن أن تستبدل بغيرها^(١) وتصادف مثل ذلك أيضاً في وقوفه عند الهندسة الاقليدية التي يصفها بأنها « العلم الماهوي للسكان » وقد جعلها مع الفينومولوجيا عِلْمين للماهية^(٢) . ويبدو أنه لم يفتن إلى تعدد الهندسات الاقليدية بقدر تعدد واختلاف مسلماتها وتعريفاتها ومبادئها ، ومن ثم يغلب عليها طابع الابتكار العقلي الذي لا يشترط فيه سوى سلامة الاستنباط وخصوصية الاستنتاج ، فهل ينشد هوسرل للعلوم الانسانية أن تحتذى هذا المثال ؟

وإذا كانت الماهية تعترض الثبات ، فإن أمثلة هوسرل المختارة مأخوذة من مرحلة معينة من مراحل تطور العلم ، وبالتالي فإن هذه الثوابت نفسها تتغير وتبدل وحينئذ لن نجد بين أيدينا من ما هيأته شيئاً صلباً نستند إليه في تأسيس للعلوم الانسانية .

ويمتزج تصور هوسرل للعلم بتصوره للفلسفة ، فقد أراد للفلسفة أن تكون علماً دقيقاً محكماً . وقد وقع بذلك أسيراً لأوهام وإغراءات كل ضروب ما يسمى

(1) A. Einstein, « Method of Science » in The Structure of Scientific Thought edited by E. Marden. London Routledge and Kegan Paul, 1960. P. 82 .

(2) E. Husserl. « Ideas, » trans. by W R. Gibson. London : George Allen & Unwin, P. 225

« بالفلسفة العلمية » التي تخلط بين مهمتين مختلفتين . فالفلسفة غايتها ومن موضوعاتها التي تخصها وتصرفها عن غاية العلم ومناهجه وموضوعاته . فتغدو الفلسفة عند هوسرل علماً للماهيات الثابتة التي لا تتخلف في أي زمان ، وشرطاً قليلاً لصحة العلوم . فهذا التوحد بين دورى الفلسفة والعلم أن ينزلق بالمذهب الفلسفي إلى التحول إلى « جماعية عنيدة » ولاهوت عصر فالتلفيق بين وظيفتين متباينتين قد يدفع في نهاية الأمر إلى إخفاقهما وفشهما . فالفيثونولوجيا تحتفظ بوظيفة الفلسفة التي يجوز أن تصون قدرًا من الاستمرار إذا ما ظلت إغارةً شاملاً من الافتراضات والتوجيهات والمنهجية التي تستوجب تحققاً مباشراً يكشف في المدى القصير سماتها أو بطلانها وفي الوقت عينه تحاول الفيثونولوجيا أن تتدبر برداء العلم الذي لا يمكن أن من طابعه التقريبي المتطور الذي يسمح لنظرياته وقوانينه أن تتجاوز بعضها يبلغ صيغاً أكثر عمومية وأوسع استيعاباً لحالات متعددة متجددة . وأي ما فاسفي يزعم أنه يقدم فلسفة علمية إنما يحبط الفلسفة والعلم معا . فكل المذهب عندما يتحدث باسم الفلسفة فإنه يقصر على طرح تجريد وتعميم . فذا مشروع لأن تعلقه بمفاهيم علمية معينة أو التزامه بقوانين (أو ماهيات محددة) يقلل من خطوه ، ويضيق من شموله الفلسفي . وعندما ينتحل لنفسه العلم فإنه يفرض على العلم أن يتوقف عن النمو وحسبه أن ينصرف إلى بحث من الاجتهادات لفهم النصوص الفلسفية .

ولا ريب أن هوسرل قد أقام صرحاً معقداً من « الرياضيات » الفلسفية لم يستخدم فيها رموزاً ، بل صك لها مصطلحات لم يسعفه المعجم الفلسفي المألوف أو اللغة الألمانية في إشتقاقها ، ولجأ فضلاً عنهما إلى اليونانية واللاتينية بحسب ويعدل ، ويضيف ليخرج لنا نسقاً لمصطلحياً مقطوع الصلة بالمعاني الفلسفية

والعلمية المعروفة لأمثاله . وهى ألفاظ بذل جهداً خارقاً لكى يجعلها مستغلفة ،
وشق على نفسه وغيره لكى يقطع وشائج القربى الفكرية بينه وبين كل فكر
سابق عليه . ولعل أول الأمثلة ، ولا نقول أبرزها ، لاسم « الفينومولوجيا » ،
نفسه التى تعنى علم الظواهر . « فالناهرة » قد اكتسبت معناها عبر تاريخ طويل
من البحث ، ولا بأس على هوسرل إذا ما رفض هذا المعنى التقليدى ، ولكنه
لا يضيف إليها معنى يزيد كثيراً على ما يعنيه : الشيء بالنسبة لى ، أو كما يبدو لى
فى الوعى والشعور .

ومهما يكن من أمر ، فإننا لا ننكر على هوسرل مكانته فى تاريخ الفلسفة
فوقلفائه ، رغم تعقيدها ، دعوة حارة للوضوح ، ونداء ملح للمقد ، وإبراز
لدور الذات والوعى فى مزاوله المنهج ، أو تفهم موضوعات الدراسة فى العلوم
الانسانية .

وليس من الغريب إذن . أن نجد حصاد ذلك كله فى أعمال من حاول تطبيق
الفينومولوجيا فى حقول علم النفس والاجتماع . ولقد كان لسارتر فضل المساهمة
فى إذاعة المنهج الفينومولوجيا كمنهج يمكن تطبيقه على العلوم الانسانية . وإذا
كان من المتعذر لدى هوسرل أن يفصل بين المنهج والمذهب أو بين أسلوب الدراسة
والمحتوى المعرفى (أو التاريخى) ، فإن الأمر أقل مشقة بالنسبة لسارتر الذى
صرح بأنه حاول بصدد ظواهر معينة أن يستخلص من الفينومولوجيا منهجاً
للبحث فى علم النفس (نظرية فى الانفعالات على سبيل المثال) .

ولكنه عندما تصدى لظاهرة الانفعال رفض أن يتوجه إلى « وقائع »
الانفعال لأن من يبدأ بحثه بالوقائع ، كما يقول ، لن يدرك الماهيات « الأولية »
للوجود الانسانى . وعلى هذا النحو ، يعضى سارتر فى دراسة الانفعالات التى لا
تعدو أن تكون محاولة فلسفية تأملية ليس من شأنها أن تقدم فروضا محددة

بالمعنى العلمى ويمكن التحقق من صحتها . فهى رهينة التسليم بالتفسير الوجودى (وخاصة عند هايدجر) لبعض الافكار الفينومولوجية .

ويمكن للباحث بطبيعة الحال أن ينطلق من بدايات مختلفة ليبلغ نتائج مختلفة ويمكن للباحث أن يجلس إلى مكتبه تاركاً الفنان لتأملاته ، التى تحفرها وجهاً نظره الفلسفية لكي يصل إلى تحليلات فينومولوجية على شريطة أن يستخدم بعض مصطلحاتها ، وليس لغيره من الباحثين أن يحسم فى صحة تأملاته أو كذبها لأن سارتر أو غيره لم يعين الوسائل والطرائق التى يتيسر بمقتضاها أن يستخدمها غيره . لكي يصل إلى النتائج نفسها ، فهذا هو شرط الموضوعية المنهجية . بل الامر على العكس من هذا ، فلا يمكن النفاذ إلى الفينومولوجيا إلا بالمنهج الفينومولوجى ، كما يقول ميرلو بونتي .

أما كيف نتحقق من سلامة هذا المنهج ، إذ لم يكن الحظ قد أسعدنا بنشأتنا نشأة فينومولوجية ، فهذا أمر آخر لا يجيبنا عليه الفينومولوجيون . وبدلاً من أن تناقش الخلافات فى نطاق العلم نجد أنفسنا مغرقين على الدوام فى عباب الجدل حول مسائل الفلسفة .

أما فى علم الاجتماع فقد تولى ألفرد شوتس مهمة تطبيق المنهج الفينومولوجى عن وصف الفعل الاجتماعى وتنهيطه . ويلمح شوتس على ما يسميه « بنقضاء المنهج » الذى يذكرنا بمشكلة تعدد الهندسات بقدر تعدد مبادئها وتعريفاتها . فهو يرجى نصيحة الباحث الاجتماعى هى : اختر منخططاً مرجعياً لائقاً بالمشكلة التى تعنى بدراستها ، وتدير حدوده : وإمكاناته ، واجعل مصطلحاته متوافقة ومتساوقة الواحد مع الآخر ، ومتى سلّمت بهذا المخطط التزم به^(١) . وتؤسس

(1) A Schütz. «The Social World and the theory of Social action» in : Braybrooke (ed.) Philosophical Problems of The Social Science N Y. , Macmillan, P. 57.

كل نظريته الاجتماعية على تفسير الفعل الاجتماعى عن طريق تفهم دوافعه التى يقسمها إلى فئتين هما دوافع « لىكى » ، *in - Order - to motive* ودوافع « لأن » ، *because motive* . ويقسم شوتس من أجل هذا التفهم ما يسميه بالنماذج الإنسانية المصغرة « *homunculi* » التى تعاونه على تحديد تعددية النماذج النمطية للدوافع ونماذج التفاعل ، ويضع شروطاً لصوغ هذه النماذج ^(١) .

ولقد أفاض شوتس كثيراً فى الحديث عن هذه الدوافع التى لا تقدم فى نهاية الأمر سوى تفرقة هزيلة بين ما يمكن تسميته بالدوافع الغائية (لىكى) ، والدوافع العلية (لأن) .

ولقد جعل من هذه التفرقة إسهاماً جليلاً فى علم الاجتماع ، وأرهق نفسه فى صنع ما أسماه بالفاعل - الدمية الذى سعى إلى إقامته كنموذج لإنسان مصغر ونمط مثالى للإنسان فى كل المصور والمجتمعات . ولا شك أن شوتس لم يكن غافلاً عن الامكانيات التى يحصرها عد فى صنع دى أخرى ، ولا ندرى كيف تفاضل بينها لأن المصادر أو الشروط التى وضعها لصوغها لا تكفى فى حجم الاختيار بين تلك الدى ، فضلاً عن إمكان التحقق من صحة بعضها دون البعض الآخر . وهكذا نعود إلى حظيرة الفلسفة مرة أخرى .

ولا ضير أن نعود إلى الفلسفة وننعم بمناقشتها ما دمنا فى رحابها لا نعدوه إلى الزعم بأن ما تقرحه مذاهبها لعلاج مشكلاتها يمكن أيضاً ، وعلى المستوى نفسه ، أن يحل مشكلات العلم . والمشكلة التى تواجهنا فى العلوم الإنسانية ليست هى إصرار كل فريق على فلسفته ، بل هى صوغ الافتراضات الفلسفية على صورة قضايا علمية . وبذلك لا نجد وسيلة مشتركة لحسم الخلاف ، وبيان صدق القضية أو كذبها ، فهذا هو ما يقتضيه العلم . فالافتراض الفلسفى وإن اتخذ صورة القضية لا يمكن إختباره على النحو الذى تختبر به القضية العلمية . وكل ما يتصل بتصوير

(1) A. Schütz, «Rationality in the Social world» in Economica.

May 1941.

محدد للالسان ، أو الإنسانية بوجه عام ، أو المجتمعات ككل ، وأى افتراض ، معلناً كان أم مضمراً ، عن علاقة العقل بالواقع ، والباحث بموضوع بحثه ، وكذلك أى نوع من نقد التجربة الذى يتجاوز التجربة نفسها إلى أصول أبعد منها ، كل كذلك وما يشبهه أمور تنتمى إلى مجال الفلسفة وليس العلم .

ولا يعنى هذا نزع مشروعية البحث فيها ، بل يعنى تحديد المجال الذى ينبغى أن تعالج فيه ، وتحديد الحركات والمقاييس التى تقرر صلاحيتها وملاءمتها بوجوبها حتى لا تختلط المعايير بين الفلسفة والعلم ، ويُبطل الواحد منهما مفعول الآخر ، ولا يبقى لدينا حينئذ سوى الخلاف الميؤس من حسمه .

والقيمنولوجيا عند مؤسسها ، وعند من يمدون إلى تطبيقها أو مد نفوذها إلى العلم ، مثال بارز على الخلط بين المعايير التى تحكم إليها الفلسفة والمقاييس التى يلتزم بها العلم .

وعلى هذا النحو ، فإننا لا نحسب أننا قد تقدمنا خطوات على طريق تحقيق الموضوعية فى العلوم الانسانية ، ورغم الوثبة الفلسفية فما زلنا فى موقعنا العلمى لم نبرحه .

مفهوم الفن عند هيدجر

مجاهد عبد النعم مجاهد

د إلى الدكتور عثمان أمين

الذي علمنا قبل كل شيء أن

الفلسفة إعلان بحقيقة ..

وهذا البحث ليس إلا إعلاناً

بحقيقة .. حقيقة 'جبناله' ،

إذا كانت الحقيقة عند الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) ليست مطابقة الفسكرة على الواقع الخارجى بل هى جعل الحقيّ يظهر وأن يريخ عن الوجود تحجبه بحيث تصبح الحقيقة هى اللاتحجب ونزع برقع التخفى ، أفلا يحسن قبل طرح الجماليات الهيدجرية أن نكشف عن المنستر فى الفيلسوف الألماني نفسه ؟ تقول النظرة الخارجية إنه مفكر وجودى وأنه نازى النزعة وأنه معاد للتفكير التقدمى وأنه فأر لغوى ليس لديه سوى قرص الكلمات والشقشة بها .. لكننا عندما نترك نصوص المفكر فى إجمالها نزيح حجاب تخفيها لتتطق بما وراء تلاعبه اللغوى الظاهرى فإننا نجد مفكراً من أكبر المفكرين دفاعاً عن الإنسان وعن كرامته ، فجوهر الإنسان عنده هو تمكنه من أن يكشف الفضاء عن إمكانياته التى لا تستنفد لأنه تحول من الإمكان إلى الفعل إذا استخدمنا لغة أرسطو أو تحول من المستور إلى الجلى إذا استخدمنا لغة هيدجر . ولهذا فإن الإنسان هو حركة جدلية بين الحقي والعلنى وفى هذه الحركة الجدلية يتحقق التاريخ لأن الإنسان هو فى الأصل مخلوق تاريخى محقق للمصير . وخلف شقشة

الفيلسوف اللغوية التلاهرية يكمن هذا الجدل وذلك أن د جدله مدفون تحت
كومة من التلغظات الانفرائية ، (مارجورى جرين : هيدجر ص ١٢) ولهذا
نجد هيدجر يقول فى د رسالة فى النزعة الإنسانية ، إن نظرية ماركس فى التاريخ
(تسمى) جميع نظريات التاريخ الأمر الذى يلقى بظلال عن أنه مفكر معاد للتقدم ..
وإذا كان ظاهرياً مهتماً بمشكلة الكينونة أو الوجود العام لا الكائنات أو
الموجودات ويرى أن رسالة الميتافيزيقا هى دراسة هذا الوجود العام فإنه حريص
من وراء هذا على إبراز أن الإنسان فقد ذاته واعترب فى جريه وراء الأشياء
ونسى الإنسان أن جوهره هو رسالة التجميع ، فهناك رابطة وجودية عامة
تربط بين البشر وتجعل مصيرهم مصيراً واحداً ولهذا فهو نذير ضد الحسرات
وهى صفة ... للإنسان تعنى من الناحية الأنطولوجية أننا نسى الكينونة من
أجل الكائنات الجزئية ، (المرجع السابق : ص ٢٤) فـهيدجر حريص على ألا
يضعف الإنسان وسط الأشياء ولهذا يقول 'عذراً فى مخطوطات . محاضراته عام
١٩٤٤ عن المنطق : د إن الإنسان ليتشتت فى الوجود بحيث يستغرق فيه ويفقد
نفسه وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى انتباه ، (عن : عبد الغفار مكوى فى
مقدمته لترجمة بعض نصوص هيدجر بعنوان ' نداء الحقيقة ، ص ٢٣٩) ومن
ثم يمكننا القول مع ذكرى إبراهيم : د نرى أن نظرية هيدجر التى قد تبدو لأول
وهلة ذات نزعة فردية خالصة إنما هى فى الحقيقة بعيدة كل البعد عن الفلاسفات
الذاتية المتطرفة، نظراً لأنها تؤكد علاقتنا الجوهرية بالغير فلا تجعل من الوجود
البشرى مجرد انطواء على الذات بل تجعل منه وجوداً مع الآخرين ، (دراسات فى
الفلسفة المعاصرة ص ٤٢١)

وربما كان النحت اللغوى البالغ لتعقيد الذى يلجأ إليه لضرورة فلسفية لجعل
اللغة بدورها تكشف عن الوجود المتخفى وراءها وسيلة لجعل حقيقة هو تتخفى
فى ظل النظام النازى الذى كان يعيش فى ظله ويبقى الجهد أن نرفع حجاب هيدجر

ونزاع عنه تحجبه خاصة من وراء تلك الطريقة القياسية الارسطية في التدليل على قضاياه مما يتعارض مع نزاعه الوجودية الماركسية الجدلية .

فإذا كانت الحقيقة هي إزاحة المستور وإعلان بتكشف وكان العمل الفني هو الآخر شكلا من أشكال الحقيقة فإن العمل الفني بدوره ليس إلا جعل المستور مكشوفاً وإن كان هذه المرة بالطرق الفنية . ولهذا تدور النظرية الجمالية عند هيدجر حول محاور محددة من شأنها أن تظهر كيف أن الفن إعلان بحقيقة ، وتأتي هذه المحاور حول ماهية العمل الفني و ماهية اللغة و ماهية الشعر ومن ثم لا يصبح علم الجمال عنده مجرد بحث أجوف في الصياغات الفنية بمزج عن الإنساني ، بل يصبح تكتشيفا للإنسان نفسه من خلال العمل الفني . . . وعلى حد قول زكريا ابراهيم : « وكان كل مهمة عالم الجمال هي توجيه الأسئلة إلى العمل الفني من أجل الوقوف على حقيقة وجوده أو طبيعة كينونته الخاصة ، (فلسفة الفن في الفكر المعاصر ص ٢٦١) . ومن ثم يستحيل علم الجمال إلى فلسفة غير أن « الفلسفة هي سعى وراء العينية ، وفلسفة الفن هي سعى وراء عينية الفن ؛ غير أن الفلسفة أيضا هي سعى عيني وراء العينية ، والتأكيد هو بيان أن الفلسفة لا تدرس مجرد الواقعة العينية ، بل هي تشغل الوجود بكليته وجوده ، (فاليكوكو : الفن والوجودية ص ١٦٥)

فإذا ما نحن استجبونا العمل الفني وقساء لنا عن ماهيته فماذا يجيب ؟ إننا إذا استخدمنا جملة سيقولها جان بول سارتر فيما بعد في كتابه « ما الأدب ، أمكننا أن نفهم لب النظرية الجمالية لهيدجر . . . فسارتر يقول إن اللوحة الفنية هي نوافذ تطل على العالم . . . لقد كانت النوافذ مخلقة والمنظر الخارجي محجوبا فيجبء العمل الفني ويفتح هذه النوافذ فنرى حقيقة الوجود الخارجية بكل ازدهارها ونضارتها . . . العمل الفني هو عند هيدجر بهذا المعنى السارترى : انفتاح : فهو « يفتح بطريقة الطريق لوجود الموجودات . وهذا التفتح ، هذا اللاتحجب ،

حقيقة الموجودات تحدث في العمل. الفن هو الحقيقة وقد أطلقت نفسها للعمل،
(هيدجر . الشعر واللغة والفكر ص ٣٩) فلنلاحظ أن الحقيقة « تحدث » ..
إن هيدجر مثل هيجل لا يفكر في إطار الأشياء بل في إطار العمليات .. الحقيقة
تحدث ، أى أنها حركة ، جدل يرينا الحقيقة في لحظة تفتحها .. العمل الفني يرينا
العملية التي بها تحدث الحقيقة .. ومن ثم لابد أن يكون في العمل الفني شيان
يتصارعان على نحو جدلي حتى يمكن للحقيقة أن تبرز .. وهذان الشيطان هما الحفى
والنور .. وهو ما يسميها هيدجر بالأرض والعالم .. وهيدجر يتحدثُ زانمن الفهم
السطحي لمعنى الأرض : « فلا يجب ربط ما تقوله هذه الكلمة بفكرة كتلة المادة
المستخرجة في موضع ما أو بالفكرة الفلسفية عن كوكب من الكواكب .
الأرض هي ذلك الذى عنده يحدث الانبعاث » (المرجع السابق ، ص ٤٢) ،
أى أن الأرض هي ذلك الحجاب المسدل على الحقيقة والذي يجب رفعه .. والعالم
عند هيدجر ليس إلا القرارات المصيرية التاريخية التي من شأنها أن تهتك الحجاب
المسدل على الحقيقة لكي تسكشف .. يقول : « نحننا تلك القرارات الخاصة
بتاريخنا الذي يرتبط بوجودنا تتحدو وتطرح ويتخلى عنها وتمضى دون إقرار منا
ويعاد استكشافها من جانبنا يبحث جديد فإن العالم يصبح عالما » (المرجع السابق :
ص ٤٤ — ٤٥) . والحقيقة بهذا تصبح جهادا وصراعا تصبح جدلا من أجل
إحرازها لأنها ليست مصنوعة وجاهزة دفعة واحدة « إنما كل ما هنالك أن
الفنان يستقدم الحقيقة من طوايا الأرض لكي يذيعها على الناس في صورة عمل
فني هو بمثابة عالم إلساني قائم بذاته » (زكريا إبراهيم : فلسفة الفن في الفكر
المعاصر ص ٢٧١) . والفن بهذا صنعة كما عند اليونان لكن هيدجر يفهم الصنعة
بمعنى الحرفية أو التقنية غير « أن الحرفية عند اليونان لا تعنى الفن ولا الحرفة
بل بالأحرى جعل شيء يبدو داخل ما هو حاضر » (هيدجر : الشعر واللغة
والفكر ص ١٥٩) .

ويبرز هيدجر هذا من خلال لوحة الخداء للفنان المعاصر فان جوخ .. فالخداء المرسوم في اللوحة بتشققاته لا يستهدف الخداء الواقعي الموجود في الخارج بل هو ينقل جهد الفلاح وتعبه وعذابه وصراعه مع الأرض لكي يتأسس .. الفن انفتاح ، فتحة في الوجود منها ينفذ نور الحقيقة .. وهذه الحقيقة تعلن أن الانسان هو التأسيس .. وكما يقول بروك في تقديمه لبعض نصوص هيدجر المترجمة إلى الإنجليزية : « يصور الإنسان على أنه واقف في (الانفتاح) وسط كل ما هو قائم ، مع الأشياء التي تحته والقوى التي فوقه » (هيدجر : الوجود الإنساني والوجود الكوني ص ٢١٨) . ولما كان الفن تأسيسا ارتبط الفن بالبناء إن العمل كعمل يشيد عالما . العمل يفتح انفتاح العالم ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٤٥) . ويضيف هيدجر قائلا : « على الأرض وفيها يؤسس الإنسان التاريخي مسكنه في العالم . وتشيد عالم يعنى أن يقيم العمل على الأرض ، (المرجع السابق ص ٤٦) .. إن علينا أن تبين بدقة تلك الحركة الجدلية في العمل الفني .. فبالرغم من أنه يتيح انفتاحا وأن هذه هي رسالته الكبرى إلا أنه يجب أن يقيم انفتاحا من خلال الأرض التي تحجب هذا الانفتاح .. فكما أن العمل الفني يقيم عالما ، فإنه في الوقت نفسه يقيم أرضا وإلا فقدت العملية الجدلية وذلك لأن العمل يحرك الأرض نفسها إلى انفتاح عالم ويتبعها هناك . إن العمل يعمل الأرض أرضا ، (المرجع السابق ص ٤٦) ويقولها هيدجر صراحة : العالم والأرض مختلفان عن بعضهما ومع هذا فهما لا ينفصلان ، (المرجع السابق ص ٤٨ — ٤٩) غير أن للعالم ميزة على الأرض .. « العالم وهو يستقر على الأرض يسعى إلى تجاوزها ، إن العالم وهو كإنفتاح ذات لا يستطيع أن يحتمل أى شيء مغلق . والأرض — على أية حال — كماوى وتحفٍ تيميل دائماً إلى جذب العالم إليها وإبقائه هناك ، (المرجع السابق ص ٤٩) ومن ثم فإن هناك

معركة طاحنة دائرة وحقيقية والعمل الفنى « يتألف من خوض المعركة بين العمل والأرض » (المرجع السابق ص ٤٩) وعلى هذا فالحقيقة جهاد ، إنما تصارع ضد عكسها ومن ثم ففى « فى طبيعتها نزع الزيف » (المرجع السابق ص ٥٥) .

وبهذا يتأكد العالم الذى هو « إضاءة الدروب للاتجاهات المرشدة الجوهرية التى بها تتم جميع القرارات » (المرجع السابق ص ٥٥) . ولهذا ينتهى هيدجر إلى الحقيقة الغريبة فى تعريفه لجمال العمل الفنى ، فالجمال ليس عنصراً ذاتياً فى الأنا أو موضوعياً فى العمل الفنى بل هو نتاج عملية حدوث الحقيقة وخروجها من الكهف إلى النور وهى تتاج ذلك الصراع بين الحفى والمستور الذى يُتوج بإشراق و « هذا الاشراق الوارد فى العمل هو الجميل .. ان الجمال طريق فيه تحدث الحقيقة كلا تحجب » (المرجع السابق ص ٥٦) أى الجمال عند هيدجر هو نتيجة نزع اغتراب الانسان فتتأغم نفسه بعد أن تظهر الحقيقة ، حقيقته الأصلية التى كانت متخفية . وعلى هذا « فإن ما يظهره العمل الفنى هو الجميل فيه . والجمال هو اسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها » (عن عبد الغفار مكاوى فى مقدمته لترجمة لصوص هيدجر : نداء الحقيقة ص ١٨٩) . وهيدجر هنا إنما يحاكي أرسطو الذى لم يورد كلمة الجمال فى كتابه « فن الشعر » سوى مرة أو مرتين لأنه يدرك أن الجمال انبثاق عملية جدلية غير أنه عند أرسطو هو نتيجة تحقق الضرورى والرجحان فى العمل الفنى والمطلق التاريخى وعرض الانسان بما يجب أن يكون بعد صراع بين الممكن والواقع . وهو عند هيدجر نتيجة صراع بين التحجب واللا تحجب لىكي تظهر حقيقة الإنسان .. انه أساسى فى التأسيس لأنه كما يقول فى « رسالة فى النزعة الانسانية » حارس الوجود ، حارس الحقيقة أو أنه راعى الوجود .

ولقد سبق لهيدجر فى بداية مقالاته المطولة « أصل العمل الفنى » المنشور فى كتابه « متاهات » أن تسأل : كيف نعرف العمل الفنى ؟ وجاء الجواب :

بالفنان . وكيف نعرف الفنان؟ لجاء الجواب : بالعمل الفني. وهكذا دخلنا في دور منطقي واستطاع هيدجر الخروج منه بقوله إن أصل العمل الفني وأصل الفنان هو الفن نفسه .. وهكذا عكس هيدجر الوضع السائد وحذر من أصحاب التجديد الذين باسم التجديد يخرجون عن كل مقومات الفن الحقيقية .. وهكذا إذا رأينا في صراعا بين التخفي والعلائية ورأينا هذا الصراع يحدث من خلال الأرض لتأسيس عمل ما عالم يرسم القرارات المصيرية عرفنا أننا إذاء الفن وبالتالي أمكن أن نسمى العمل الذي يظهر فيه هذا بالعمل الفني وأممكن أن نسمى صاحبة بالفنان .. وهيدجر هنا يكتفي بأن يرينا لغز الفن فهو يقول عن مقالته « أصل العمل الفني » : « التأملات السابقة معنية بلغز الفن ، اللغز الذي عليه الفن . وهي أبعد من أن تزعم أنها تحمل اللغز ، فالمهمة هي رؤية اللغز » (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٧٩) .

وانطلاقا من هذه الرؤية الجمالية تتحدد رسالة الفنان .. وهو يتحدث عن الفنان من خلال الشاعر .. والشعراء في رأيه مجازفون ومخاطرون لأنهم هم الذين يساعدون على تفتيح الوجود « إن أكثر المخاطرين هم الشعراء لكن الشعراء الذين تحول أغنياتهم وجودنا غير المحمي إلى الانفتاح » (المرجع السابق ص ١٤٠) ، ولهذا لا يكون غناؤهم لهوا ولعبا أجوف ولهذا فإن مهمتهم صعبة « فالغناء صعب لأن الغناء لا يعود تو سلا بل يجب أن يكون وجودا » (المرجع السابق ص ١٣٨ — ١٣٩) فالشاعر ليس لاهيا ولا يقرض الشعر للتكسب بل هو يحمل على عاتقه حمل الوجود وإظهار الحقي فيه « الخلق يعني حملا من المصدر ، والحمل من المصدر يعني الأخذ على العاتق لما ينبع وحمل ما كان قد تلقاه الإنسان » (المرجع السابق ص ١٢٠) والشعراء عليهم أن يؤسروا الوجود ووسيلتهم في هذا اللغة ، فما جوهر اللغة عند الفنان ؟

اللغة في تفسير هيدجر ليست وسيلة إنصال بل هي إعلان بحقيقة ، حقيقة الوجود ، فاللغة ليست مجرد أداة ، أداة من أدوات عديدة يمتلكها الانسان ، بل بالعكس اللغة وحدها هي القادرة على إمكانية الوقوف في إنفتاح الوجود ، (هيدجر : الوجود الانساني والوجود العام ص ٢٩٩) ، ليست اللغة مجرد توصيل معنى ، بل هي التي تساعد الوجود في تفتحه ، وهي وسيلة لتأسيس الانسان وبالتالي تأسيس التاريخ بل لولا اللغة لما كان هناك تاريخ بل لما كان كان هناك انسان ، فعندما يتكلم الانسان يكون الانسان إنسانا ، (هيدجر .. الشعر واللغة والفكر ص ١٨٩) و ذلكي يكون التاريخ ممكنا فإن اللغة قد أُعطيت للانسان . إنها أحد يمتلكات الانسان ، (هيدجر الوجود الانسان والوجود العام ص ٢٩٨) . إن اللغة وسيلة لجميع للاختلاف بين العالم والأشياء ، بين الانفتاح والأرض ، بين اللاتحجب والتحجب واللغة تتكلم في أن أمر الاختلاف يدعو العالم والأشياء إلى التوحيد البسيط لصميميتهما ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٢٠٧) . ولا يكون الانسان إنسانا إلا باستجابته لنداء اللغة لأن اللغة هي لوجوس عقلي يعلن سر الوجود ويكشفه ، إن الانسان يتكلم عندما يستجيب للغة وهذه الاستجابة هي الاستماع ، (المرجع السابق ص ٢١٠) . وعلى الفنانين ، بل على الناس كافة أن يتعلموا الانصات للغة الوجود : « إنَّ ما يهم هو التعلم كيف نعيش في نطق اللغة ، (المرجع السابق ص ٢١٠) و لأن اللغة تحمل الانفتاح فإن الانسان يستطيع أن يكون في العالم ، (المرجع السابق ص ١٩٩) .

ولما كانت اللغة نفسها بناء وتأسيسا للوجود والإنسان والتاريخ فإن د اللغة نفسها هي الشعر بالمعنى الجوهري ، (المرجع السابق ص ٧٣) إن الشعر لغة واللغة هي تسمية الوجود .. وهذا قريب من أن أول شيء علمه الله الانسان هو الأسماء ، وهذا جعل الموجودات تظهر بعد أن كانت خفية .. ولهذا فإن التسمية خطيرة

لأنها تقيم عالماً وتخلق قيماً وتؤسس الإنسان ومن هنا تبين خطورة الشاعر الذي هو أخطر من يتكلم باللغة من بنى الإنسان : « إنَّ الشاعر الذي يُسمَّى الآلهة والأشياء بما تعنيه يجعل الإنسان يدرك لأول مرة في تاريخه وضعه في العالم وارتباطه بالأشياء التي حوله وأمام الآلهة ولهذا يؤسس من خلال وسيط الكلمات المتقاة بعناية الأساس والمدى والمعايير الآنيَّة الانسانية ، (المرجع السابق ص ٢٠٣) .

ولإذا كان أرسطو قد فصل بين الشعر والتاريخ على أساس أن الشعر كلى والتاريخ جزئى وإن كان ربط الشعر بالفلسفة فإن هيدجر يربط بين الشعر والتاريخ على أساس أنهما تأسيسان للإنسان : « الشعر هو أساس التاريخ ، يرشد الإنسان ويلهمه بكلماته ورؤاه ، (المرجع السابق ص ٢٠٤) وعلى هذا ، لكى يكون التاريخ ممكناً فإن اللغة قد أعطيت للإنسان ، إنها أحد ممتلكات الإنسان ، (هيدجر : الوجود الإنسانى والوجود العام ص ٢٩٨) ولما كان الشعر كله فنا كما سوف نبين فقد رتب هيدجر على هذا أن اعتبر « الفن هو التاريخ بالمعنى الجوهري أى أنه يؤسس التاريخ ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٧٧) وهيدجر لا يعتبر الكتابة شعراً نوعاً من الزخرفة واللهو الأجوف « أن تكتب شعراً يعنى أن تقوم باكتشاف ، (هيدجر : الوجود الإنسانى والوجود العام ص ٢٦٦) إن الشعر لإنشاء والإنسان تأسيس والتأسيس رجوع الى المصدر والينبوع الاصلى للوجود . . وإذا لم يحقق الشعر هذا فإنما معناه أن ما أمامنا ليس شعراً « فالشعر هو ما يحمل الإنسان على الأرض ويجعله يمتدُّ إليها ومن ثم يحمله على السكنى ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٢١٨) ومن هنا يأتي الفرح المتولد من الشعر ويتحقق ذلك الذى قاله ماركس عندما اعتبر الفن فرحاً بل أقصى درجات الفرح الذى يمكن أن يهبه الإنسان لنفسه . . يقول هيدجر : « ان كتابة

الشعر ليست أساساً علة لفرح الشاعر بل بالأحرى إن كتابة الشعر هي نفسها فرح ، وابتهاج ، لأنه في الكتابة تنألف العودة الرئيسية إلى الوطن أو البيت ، (هيدجر ؛ الوجود الانسان والوجود العام ص ٢٨١) العودة إلى الوطن ، إلى بيت الانسان ، إلى المصدر ، إلى ينبوع الوجود هذه هي رسالة الشعر ، رسالة الفن كله .

فمن أى شيء يعبر الشعر ؟ ليس هناك إلا جواب واحد : الدائم . ليس الشعر تعبيراً عن حدث جزئى وقتى طارئ ، بل هو تعبير عن المطلق الأبدى الخالد . . فما هو هذا الدائم ؟ الشعر هو تشييد الوجود عن طريق الكلمة ، (المرجع السابق ص ٣٠٤) ويقول هيدجر بعد هذا بقليل : « التشييد فعل حر ، (المرجع السابق ص ٣٠٥) ويقول هيدجر بعد هذا بقليل : « الشعر هو الأساس الذين يعين التاريخ ومن ثم فهو ليس مجرد مظهر للثقافة كما أنه ليس على الإطلاق مجرد التعبير عن نفس مثقفة » (المرجع السابق ص ٣٠٦) هذه كلها هي رسالة الشعر : الشعر تعبير عن الإنسان ، عن إمكاناته الغافية ، تعبير عما ليس بعد على حد التعبير الهيدجرى ، تعبير عن انفتاح الوجود ، ولهذا فإن الشعر كله اكتشاف للوطن والبيت والنبوع وتصبح رسالة الشاعر هي العودة إلى الوطن الذى تصبح به أرض الوطن أرضاً صالحة للنبع ، (المرجع السابق ص ٢٨٦) . وربما يرجع الحاح هيدجر على رسالة الشاعر التاريخية والقائم على الحرية على عاتقه إلى أنه كان يعيش في زمن المأساة التى أصبح الشعر فيها نادراً ومن هنا ضاعف من مهمة الشاعر . . لقد عاش هيدجر من خلال « الإحساس بـ « من المحنة الذى عبّر عنه هولدرلين ببيتته المعروف : لم الشعراء في الزمن الضنين ؟ حين إنقضاء أولئك الذين يؤسسون بالكلمة ما يبقى » (عن عبد الغفار مكاوى في مقدمته لنصوص هيدجر نداء الحقيقة ص ٢١)

والشعر في هذا هو لغة الفن كله يمثل ماذهب إليه هيجل « فالشاعرية ليست

الإنمطا من الاسقاط المضى للحقيقة ، (هيدجر: الشعر واللغة والفكر ص ٧٣).
لقد حدد هيدجر الفن بأنه تمكشيف للحقيقة وها هو يتحدث عن الشعر بالطريقة
عينها ، ليس الشعر تخيلا بلا هدف للأهواء وليس هربا لمجرد الأفكار والتخيلات
في عالم اللاحق . إن ما يكشف عنه الشعر كإنقاذ مضى ، إنما يكشف اللاحق
(المرجع السابع ص ٧٢) . وعلى هذا يكون الشعر هو لغة الفن . . إن الشعر
تأسيس وبناء ولهذا يصبح الفن جميعه شعرا لأن الفن كله تأسيس وبناء والإنسان
لا يبنى إلا لأنه يسكن ، فالسكنى هو جوهر التأسيس والبناء والشعر والإنسان
. . أن يصبح الشعر مأوى هذه هي الرسالة الكبرى للفنانين والمأوى لا يتحقق إلا
إذا نزعنا الغربة عن عالم الإنسان وانبثقت الحرية والاصالة ومن ثم تصبح رسالة
الشعر رسالة الفن ، رسالة الإنسان إزاحة الاغتراب وبحث الانفتاح ، العمل لا
يكون عملا بالفعل إلا عندما ننحو أنفسنا من روتين حياتنا المعتاد ونتحرك في ذلك
الذى يكشفه العمل حتى يجعل طبيعتنا نفسها تقف في حقيقة ما هو كائن ، (المرجع
السابق ص ٧٥) . وإن إزالة التحجب تعنى إزالة الاغتراب حتى نحل امتلاك الانسان
للأشياء بدل تملك الأشياء للإنسان كما يقون هيجل وماركس ولكني نحل تملك
الانسان للغة بدل امتلاك اللغة للإنسان فأحيانا ، يتصرف الانسان كما لو كان
هو الذى يشكل ويتسيّد على اللغة بينما في الحقيقة تظل اللغة هي سيّدة الإنسان
وربما كان هذا قبل أى شىء آخر ، أى خضوع الانسان لهذه العلاقة من الهيمنة
هو الذى يقود طبيعته إلى الاغتراب ، (المرجع السابق ص ١٣٦) . ومن ثم
فإن بين الفن والعالم المعتاد مسافة ومن خلال تباعد الفن عن الوجود الزائف
المقترّب يتقارب منا ونقترب منه . . ويوضح عبد الغفار مكاوى هذا بقوله :
« كلما توحد العمل الفنى فى انفتاحه على الوجود وبدأ كأنه يتعد عنا لأنه يتعد
عما ألفنا وتعودنا كلما اخرج من عادتيه وازددنا قريبا أو بالأحرى ازدددنا نحن من
حقيقته اقترابا » (مدرسة الحكمة ص ٣٠٣) ويقول أيضا فى تقديمه لترجمته

لبعض أعمال هيدجر في كتاب «نداء الحقيقة»، أن يتسنى لنا الكشف عن الوجود في كليته ولا القرب من حالته التي هو عليها إلا بمقدار ما نبتعد بأنفسنا عن الوجود الجزئي ونحميها من الانغماس فيه ، (ص ١٣٨) وبهذا تصبح قيم الحرية والتفتح والالتحجب معيارا أصيلا للشعر وهذه القيم هي في الوقت نفسه قيم جمالية لأن الجمال هو رفع برقع الوجود وإزاحة اغترابه ، ولهذا نجد أن « العبارة القائلة (الإنسان يسكن فيما بينيه) قد أصبحت لها الآن معناها الحق . الإنسان لا يسكن في أنه قادر على مجرد أن يؤسس إقامته على الأرض تحت السماء برفع الأشياء البائسة والمباني الشاهقة في الوقت نفسه . إن الإنسان ليس قادراً على مثل هذا البناء إلا إذا كان يبني من قبل بمعنى الاتخاذ الشعري للبيمار والنشيد لا يحدث إلا بمقدار ما أن هناك شعراء ، شعراء يتخذون معيارا للممارسة ، لبناء المسكن ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٢٢٧) ولهذا فإن الهدف النهائي للإنسان الشعر لأنه إذا تحقق جوهر الشعر تحقق جوهر الإنسان وأقام مسكناً حتماً ، واحتمى عما هو فيه من عراء طوال التاريخ : « عندما يظهر الشعري إلى الضوء يمكن للإنسان أن يسكن إنسانياً على هذه الأرض ، ومن ثم تكون (حياة الإنسان) (حياة مسكن) كما يقول هولدرلين في آخر قصائده ، (المرجع السابق ص ٢٢٩) . والشعر بهذا لا يكون استجداء بل تأسيساً ولهذا يسقط كل شعر مديح أو تملق . يسقط من عالم الشعر أصلاً « فغناء هؤلاء الشعراء (الحقيقيين المدركين لرسالة الشعر الجوهرية) ليس استجداء ولا تمجيد ، (المرجع السابق ص ١٣٨) . وهؤلاء الشعراء العظام يتميزون بأنهم ينسائلون في شعرهم عن رسالتهم الشعرية كما عند ريلكه وهولدرلين بصفة خاصة وذلك لأنه « جزء ضروري من طبيعة الشاعر قبل أن يكون شاعراً حتماً في مثل هذا العصر أن يجعل تفكيرك العصر من الوجود الكلي والرسالة الخاصة بالشاعر سؤالاً شعرياً بالنسبة له ، (المرجع السابق ص ٩٤) وتصبح لهؤلاء الشعراء علامة يعرفون بها وعلامتهم ، أن طبيعة

الشعر. تصبح عندهم جديرة بأن يجرى النساؤل حولها لأنهم من الناحية الشعرية في أثر ذلك الذي يجب أن يقال بالنسبة لهم ، (المرجع السابق ص ١٤١) .

وهكذا ليس الشعر تعبيراً عن سد عال أو جميلة بوحيرد أو فقدان فلسطين كشيء تم وانتهى بل الشعر تعبير عن إمكانيات الإنسان ، عما ليس بعدفيه لتغيير وجه الطبيعة ومقاومة الاحتلال وتقويض العنصرية عن طريق حدث ويحدث ، فالشعر تعبير عن « جدل » التفتح الإنساني لاعتن شيء تكون وتكلس وولى . . لهذا يمكننا أن نقول من خلال نظرية هيدجر الجمالية — وان كان هو لم يقلها — إن الفن جميعه نوع من الحضور المسرحي فيه تتبع الأرض كارض اغتراب تخفى الانفتاح وفيه ينبعث العالم كعالم انفتاح يحاول أن يقهر تخفى الأرض وكل هذا يساعد على انتزاع الحقيقة فهي لن تأتي على طبق من فضة بل هي صراع وجدل لأنها خفية ومتحجبة . ولعل هيدجر قد استمد رأيه الجمالي هنا من الفنان دور الذي يورد له هذه العبارة — المفتاح لكل نظرة هيدجر الجمالية . « في الحقيقة يكمن الفن خفياً في الطبيعة ؛ وذلك الذي ينتزعه منها يمتاسكه » (المرجع السابق ص ٧٠) وكل هذا لكي يصبح الإنسان حارس الأرض وراعى الوجود .

وهكذا اختار هيدجر كما « اختار الوجوديون في إطار الفلسفة الجمالية أن يحملوا رسالتهم » وهي رسالة تعيد حمل الإنسان إليه ذلك الحمل الذي سبق أن عرض على الملائكة والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان ، (مجاهد عبد المنعم مجاهد : علم الجمال في الفلسفة المعاصرة) وهو حمل يلقيه هيدجر بصفة خاصة على الشعراء — الفنانين — أكبر المتعرضين للاخطار لأنهم يؤسسون الإنسان ، يؤسسون الفن بمعناه الحقيقي القريب عما يتحدث عنه الصوفية : المجاهدة والرياضات تقرباً للمحبوب لنزع حجاب تسره . . إن هيدجر يريد أن يقترب من هذا المحبوب المتستر . . يريد الاقتراب من ينبوع نزع الاغتراب

عن وجودنا وساعاتها سيول من جديد لإحداث التغيير ، فذلك الذى يسكن
بالقرب من أصله ينطلق ، (هيدجر : الشعر واللغة والفكر ص ٧٧) وكي
يتحقق ذلك الذى أشار إليه هيدجر من خلال الشاعر ريلكه الذى قال :
« نحن لانكشف عن جمع هسل المرئى لتخزينه فى بيوت النحل الذهبية الخاصة
بالنحى ، المرجع السابق ص ١٣٠ » .

المراجع

.....

(١) جرين ، مارجورى :

هيدجر (ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد)

(٢) ذكرى إبراهيم :

دراسات فى الفلسفة المعاصرة

(٣) ذكرى إبراهيم :

فلسفة الفن فى الفكر المعاصر

(٤) عبد الغفار مكاوى :

مدرسة الحكمة

(٥) مجاهد عبد المنعم مجاهد :

علم الجمال فى الفلسفة المعاصرة

(٦) هيدجر ، مارتين :

نداء الحقيقة (ترجمة : عبد الغفار مكاوى)

(7) Fallico , A. B. :

Art And Existentialism

(8) Heidegger , M. :

Existence And Being

(9) Heidegger , M. :

Poetry , Language And Thought

(10) Heidegger , M. :

Letter On Humanism

مفهوم الزمان عند ماكتجارت

د. عزمى اسلام

تمهيد :

تناول الفيلسوف الانجليزى جون ماكتجارت John Mc Taggart (١٨٦٦ — ١٩٢٥) فكرة الزمان فى عديد من كتاباته بالتحليل ، وخاصة فى كتابيه « دراسات فى السكون الهيجلى » Studies in Hegelian Cosmology (عام ١٩٠١) ، « طبيعة الوجود » The Nature of Existence (فى مجلدين عام ١٩٢١ ، ١٩٢٧) ، وبصفة خاصة فى كتابه الاخير الذى أفرد الفصل الخامس من المجلد الثانى منه لدراسة فكرة الزمان .

والنتيجة التى يخلص اليها ماكتجارت من دراساته المختلفة وتحليلاته المتعددة لهذه الفكرة ، هى ان الزمان غير حقيقى ، ولا واقعى . أو هو بعبارة أخرى غير موجود .

تحليل فكرة الزمان :

يبدأ ماكتجارت تحليله لفكرة الزمان، فى كتابه « طبيعة الوجود » ، بالسؤال عما إذا كان من المقبول أو من الممكن أن نتكلم عن أى شىء بوصفه زمنيا ، أو موجودا فى زمان being in time .

ويرد ماكتجارت على سؤاله بالنفى ، فيقول فى هذا الصدد (اننى اعتقد ان أى شىء يكون له وجود ، لا يمكن أن يكون زمنيا ، وبالتالي فالزمان ليس

حقيقيا) (١). وذلك على الرغم من أن مثل هذه الإجابة ، قد تبدو متناقضة مع الموقف الطبيعي للالسان ، أو مع الفهم المشترك بين الناس ، والذي مؤداه : أن كل شيء يوجد في زمان ، ومن ثم فالزمان موجود وجودا حقيقيا واقعيا . وفي هذا الصدد يقول ماكتجارت : (قد يبدو متناقضا إلى حد بعيد لو أننا قررنا أن الزمان غير حقيقى ، أو غير واقعى ، unreal ، وأن جميع العبارات التى تتضمن أنه حقيقى أو واقعى هى عبارات خاطئة وكاذبة . إذ أن مثل هذا القول يبعد تماما عن الموقف الطبيعي للإنسان الذى يعتمد على أننا ليست لدينا تجربة ، أو خبرة ، لا تبدو زمنية ، بل وحتى أحكامنا التى تفيد بأن الزمان غير حقيقى ، تبدو كما لو كانت هى نفسها قد حدثت في زمان) (٢) .

ويحاول أن يبرهن ماكتجارت على صحة اجابته عن هذا السؤال على النحو الآتى : —

— لو أردنا أن نتلس معيارا ، نميز بناء عليه ، بين المواضع positiona المختلفة في الزمان ، على فرض أن الزمان يبدو لنا كما لو كان شيئا قائما بذاته ، فإننا يمكن أن نعتمد على معيارين لهذا التمييز هما :

- ١ — معيار الأسبقية القائم على علاقة « سابق على ، أو » لاحق لـ ، .
 - ٢ — والمعيار القائم على علاقة الحاضر بالماضى والمستقبل ، أو وصف تلك المواضع بأنها حاضرة أو ماضية أو مستقبلية .
- فلو تصورنا ان هناك مواضع في الزمان ، يمكن أن نميزها ، فإن ذلك يتم إذن — كما يقول ماكتجارت — بطريقتين :

(١) Mc Taggart, J. , The Nature of Existence, « Time » in the Philosophy of Time , edited by : Gale R. , London , 1968, p. 87.

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

الطريقة الأولى : أن يكون هناك موضع قبل آخر أو « سابق عليه » ، أو أن يكون هناك موضع بعد آخر أو « لاحق له » . وهكذا فلو تصورنا تلك المواضع في شكل متسلسلة متتابعة المواضع ، فإن أى موضع منها يكون أسبق من غيره ، ويكون أيضاً لاحقاً لغيره من المواضع الأخرى .

ومن الواضح أن كلا من العلاقتين السابقتين ، هى متعدية *transitive* ^(١) ، وهى لائتمالية *asymmetrical* ^(٢) .

وهكذا تصبح تلك المتسلسلة ، مرتبة وفقاً لعلاقتى « أسبق من » ، « لاحق لـ » ، اللتين تتصفان بالتمعدى واللائتمال . وقد عبر ماكنجارت عن هذا المعنى بقوله : (إن كل موضع يكون أسبق من غيره ، ولاحقاً لغيره من المواضع الأخرى . ولكى تكون متسلسلة من هذا النوع ، فإن الأمر يحتاج إلى علاقة متعدية ولا تئالمية ، وإلى عدد من الحدود ، بحيث يكون بالنسبة لأى حدين منها : يرتبط أولهما بهذه العلاقة مع الثانى ، أو يرتبط ثانيهما بهذه العلاقة مع الأول ونحن يمكننا أن نختار واحدة من العلاقتين التاليتين « سابق على » ، أو « لاحق لـ » . فشكل منها بالطبع علاقة متعدية ولا تئالمية . فإذا أخذنا الأولى ، كانت الحدود على النحو الآتى : بالنسبة لأى حدين ، إما أن يكون الأول سابقاً على

-
- (١) بمعنى أنه لو كانت *a* أسبق من *b* ، وكانت *b* أسبق من *c* . تكون إذن *a* أسبق من *c* . وهذا ما يمكن التعبير عنه بالصيغة التالية : *a* ع *b* . *b* ع *c* ⇒ *a* ع *c* . أنظر كتابنا « أسس المنطق الرمضى » ، صفحة ٣٥٥ .
- (٢) بمعنى أنه لو كانت *a* أسبق من *b* ، فإنه لا يمكن أن تكون *b* أسبق من *a* . وهذا ما يعبر عنه بالصيغة التالية : *a* ع *b* ⇒ *b* ع *a* (ب ع *a*) . أنظر المرجع السابق ، صفحة ٣٥٤ .

الثاني أو أن يكون الثاني سابقا على الأول (١) .

الطريقة الثانية : وهي أن ننظر إلى كل موضع من هذه المواضع في الزمان ،
لأ من حيث علاقته بغيره من المواضع الأخرى ، سواء كان سابقا عليه أو لاحقا
له ، بل ننظر إلى الزمن الحاضر به ، وفيما إذا كان ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا
ويرى ما كتجارت أن الطريقة الأولى في التمييز بين المواضع في الزمان ، أكثر
وضوحا من الطريقة الثانية ، ومن ثم يرى أن التميزات التي نجريها بالطريقة
الأولى ثابتة ودائمة بالنسبة لفئة المواضع التي تميزها . في حين أن التميزات التي
نجريها بالطريقة الثانية ليست ثابتة ولا دائمة بالنسبة لتلك المواضع .

فبالطريقة الأولى ، لو كان موضع مثل أ أسبق من موضع آخر مثل ب ،
فإن أ تكون أسبق دائما من ب . أما التمييز بالطريقة الثانية ، الذي يجعلني أميز
حادثة ما على أنها حاضرة ، فهذا لا يعنى أنها دائما حاضرة ، لأنها كانت مستقبلة ،
وأصبحت حاضرة ، وسوف تكون ماضية بعد حين .

— ومع ذلك ، مع أن الطريقة الأولى أكثر وضوحا من الطريقة الثانية .
ومع أن التمييز الذي ننتهى إليه باستخدامنا إياها ، ثابت ودائم ، حتى لقد يظن
أنها أكثر موضوعية ، وأساسية أكثر بالنسبة لطبيعة الزمان ، من تلك الخاصة
بالطريقة الثانية .

مع كل ذلك ، فقد ذهب ما كتجارت إلى القول بأن التمييز بالطريقة الثانية
أساسي أكثر من ذلك الخاص بالطريقة الأولى بالنسبة لطبيعة الزمان وأكثر
موضوعية . وهو يعبر عن ذلك المعنى بقوله : (بما أن التمييز الخاص بالفئة
الأولى دائم ، فقد يظن أنها أكثر موضوعية ، وأساسية أكثر بالنسبة لطبيعة

Mc Taggart, J. The Nature of Existence, (in The
Philosophy of Time), P. 87.

الزمان ، من تلك الخاصة بالفئة الثانية . ومع ذلك فإننى أعتقد ان ذلك يمكن أن يكون خطأً ، وأن التمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل أساسى للزمان ، تماماً مثل التمييز بين السابق واللاحق ، بل انها بمعنى معين ... يمكن اعتبارها أساسية أكثر من تلك الخاصة بالسابق واللاحق (١) .

— وينتهى ما كتجارت من هذا إلى القول بأن ما يترتب على أن تكون الطريقة الثانية هى الأكثر موضوعية من الطريقة الأولى ، وانها أساسية أكثر من الأولى بالنسبة لطبيعة الزمان، يترتب على ذلك أن يكون الزمان غير حقيقى أو واقعى ، (فلأن هذه التميزات بين الماضى والحاضر والمستقبل ، تبدو لى أساسية للزمان ، فإننى أعتبر الزمان غير حقيقى) (٢) .

أما كيف يترتب ما كتجارت هذه النتيجة ، بناء على تلك المقدمة ، فهذا ما سوف يتضح من التحليل أو البرهان التالى :

أولاً : يبدأ ما كتجارت بذكر عدة تعريفات :

١ - فيسمى مثلاً جملة المواضع التى تميزها فى الزمان ، بالطريقة الثانية ، باسم « المتسلسلة ١ » ، وهى التى تتكون من المواضع التى تتصورها مرتبة على نحو يبدأ من الماضى ثم الحاضر ثم المستقبل ، أو فى عكس الاتجاه ، من المستقبل إلى الماضى (فإننى سوف استخدم اسم « المتسلسلة ١ » لتسمية متسلسلة المواضع التى تبدأ من الماضى البعيد عبر الماضى القريب ، إلى الحاضر . ثم من الحاضر عبر المستقبل القريب إلى المستقبل البعيد ، أو بالعكس) (٣) . ويمكن التعبير عن ذلك كما يلى :

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

المتسلسلة ١ : $X \leftarrow \text{ماضى} \leftarrow X \leftarrow \text{حاضر} \leftarrow X \leftarrow \text{مستقبل}$.

→ →

— كما يسمى جملة المواضع التى نميزها بالطريقة الأولى ، باسم « المتسلسلة » ، وهى التى تتكون من المواضع التى يكون كل منها سابقاً على غيره ، ولا حتماً لآخر (كما ساسمى سلسلة المواضع التى تبدأ من السابق « متجهة إلى » اللاحق ، أو بالعكس ، باسم « المتسلسلة ب »)^(١) . ويمكن التعبير عن ذلك كما يلى :

المتسلسلة ب : $X \leftarrow \text{سابق على} \leftarrow \text{لاحق لـ}$:

→

— كما يسمى ما كنتجارب ما يشغل أى موضع فى زمن ما ، باسم الحادثة event ، (فتحتويات أى موضع فى الزمان هى حادثة ما . كما أن المحتويات المتعددة والمتزامنة فى أى موضع بعينه ، تكون بالطبع هى كثرة من أحداثات)^(٢) .

وبما أن مجموعة هذه الحداثات المتزامنة ، هى التى نسميها بالجواهر ، وبما أن مجموعة هذه الحداثات المتزامنة ، هى بدورها مجموعة يمكن أن ينظر إليها فى موضع زمنى ما على أنها هى نفسها حادثة . فالجواهر هو أيضاً يمكن أن ينظر إليه بوصفه حادثة مركبة ، (فالجواهر المركب الذى يتكون من حداثات متزامنة ، يمكن كذلك الحديث عنه بوصفه حادثاً an event)^(٣) .

ثانياً : ثم يناقش ما كنتجارت تصورا شائعا لدى عدد كبير من الفلاسفة ، هو تناولنا لفكرة الزمان من خلال تشبيهه أو علاقته بالحركة المسكنية . فالزمان يمكن إعتباره — من زاوية — هو المدة أو الفترة التى يستغرقها جسم يتحرك من موضع إلى آخر . (فن الشائع جداً أننا ننظر إلى الزمان بالاستعانة بتشبيهه

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨٨ .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

بالحركة المسكنية (١). إلا أنه يتساءل عن تلك الحركة التي تشبه بها الزمان، وعلى أى نحو تكون؟ وبأى معنى هى؟ وفى أى اتجاه؟

يجيب ما كتجارت على ذلك بقوله: (إن حركة الزمان تعتمد على القول بأن اللحظات اللاحقة Later تمر فى الحاضر، أو — وهو الأمر ذاته لو عبرنا عنه بطريقة أخرى — إن الحاضر ينتقل إلى لحظات لاحقة) (٢).

ثالثاً: ثم يطبق ما كتجارت على تعريفه السابق لحركة الزمان، الطريقتين سالفتي الذكر فى التمييز بين المواضع فى الزمان: الطريقة الأولى (وهى الخاصة بالمتسلسلة ب) والطريقة الثانية (وهى الخاصة بالمتسلسلة أ). فيذهب إلى أننا لو اخترنا الطريقة الأولى، نكون إذا أقرب إلى التركيز على «المتسلسلة ب»، من خلال المتسلسلة أ. أما لو اخترنا الطريقة الثانية، فسنكون أقرب إلى التركيز على المتسلسلة ب. وهو فى هذا يقول: (لو أخذنا الطريقة الأولى، فإننا نتكلم عن «المتسلسلة ب». على أنها تنزلق عبر «المتسلسلة أ» الثابتة، وإذا افترضنا الطريق الثانى، فإننا نتكلم عن «المتسلسلة أ» على أنها تنزلق عبر «المتسلسلة ب» الثابتة) (٣).

— وهذا يعنى أن الزمان فى الحالة الأولى، التى ركزنا فيها على المتسلسلة ب، يبدو كما لو كان شبيهاً بالحركة التى تتجه من المستقبل إلى الماضى. كما يعنى الزمان فى الحالة الثانية التى ركزنا فيها على المتسلسلة أ، يبدو بوصفه حركة تتجه من السابق إلى اللاحق. (وهذا يفسر لنا لماذا نقول بأن الحوادث تأتى من المستقبل، بينما نقول بأننا نتحرك نحن أنفسنا تجاه المستقبل. لأنه بالنسبة لكل إنسان، فإنه يوجد بين نفسه وبين حالته الحاضرة، فى مقابل مستقبله أو ما ماضيه، طالما أنها هى الحالة الوحيدة التى يدركها بشكل مباشر. وهذا من شأنه أن يجعله ينتهى

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

إلى القول بأنه يتحرك بالحاضر تجاه الحادثات اللاحقة . وبما أن هذه الحادثات اللاحقة ، هي الآن مستقبلية ، فإنه يقول بأنه يتحرك تجاه المستقبل (١) .

— بهذا التطبيق السابق ، ينتهى ما كتبت من كتجارت إلى أن الموضوع الذى يكتشف حركة الزمان ، لا بد وأن يكون قد زال ، (فالسؤال عن حركة الزمان سؤال غامض ، لكن إذا ما سألنا عن حركة أى من التسلسلتين ، فلن يكون السؤال غامضاً . فحركة التسلسلة ١ ، عبر التسلسلة ب ، ، يكون من السابق إلى اللاحق ، وحركة التسلسلة ب ، عبر التسلسلة ١ ، ، يكون من المستقبل إلى الماضى) (٢) .

— لكن هل يعنى ذلك التحليل السابق أن كلاً من التسلسلتين ١ ، ب أساسية لتصور حركة الزمان ، أو لحركة الحادثات التى تكون مواضع فيه ؟ بمباراة أخرى فإن (أول سؤال ينبغى أن نضعه فى الاعتبار هو عما إذا كان شيئاً أساسياً بالنسبة للزمان لى يكون حقيقياً ، إن حداثته ينبغى أن تكون التسلسلة ١ ، ، مثل التسلسلة ب ،) (٣) .

يقول ما كتبت من إن الفهم أو الإدراك المشترك قد يوافق على اعتبار أن الزمان يتكون من التسلسلتين معاً . (فمن الواضح ابتداءً ، أننا — فى الخبرة الحاضرة — لا يمكن أن نلاحظ الحادثات فى الزمان ، الا وهى مكونة لهاتين التسلسلتين معاً . فنحن ندرك الحوادث فى الزمان بوصفها حاضرة ، وهذه فقط هى الحادثات التى ندركها فعلاً . وكل الحادثات الأخرى التى نعتقد — بناءً على الذاكرة ، أو بالاستبدال — أنها حقيقية ، فإننا نعتبرها حاضرة أو ماضية أو مستقبلية) (٤) .

(١) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

(٤) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

لكن قد يكون هناك اعتراض على ذلك الرأى السابق . فقد يقال إن تمييز
المواضع فى الزمان بين ما هو ماضى وحاضر ومستقبل (أى المتسلسلة ١) ، هو
مجرد تصور ذاتى ، قد يكون مجرد وهم فى عقولنا ، (فقد يقال إن ذلك مجرد
تصور ذاتى ، إذ قد لا يكون تمييز المواضع فى الزمان إلى ماضى وحاضر ومستقبل
ما هو إلا مجرد وهم مستمر فى عقولنا ، ولا تكون الطبيعة الحقيقية للزمان متضمنة
إلا التميزات الخاصة « بالمتسلسلة » ، وحدها ، أى تلك الخاصة بالسابق واللاحق
وفى هذه الحالة فإننا لن ندرك الزمان كما هو فى حقيقته ، بالرغم من أننا قد
نستطيع التفكير فيه على أنه حقيقى) (١) .

ويناقش ما كتبت فى هذا الرأى بقوله ، إنه رأى لا يمكن قبوله أو تأييده
لأنه يتعارض مع القول بأن المتسلسلة أساسية لطبيعة الزمان . وهو يعبر عن
هذا المعنى بقوله : (إن هذه الفكرة ليست فكرة شائعة . إلا أنها تحتاج أن
تنظر إليها بعناية أكثر . وأنا أعتقد أنها فكرة لا يمكن قبولها ، لأن المتسلسلة
فيما يبدو لى ، وكما ذكرت ذلك من قبل — أساسية لطبيعة الزمان) (٢) .

لكن ما كتبت فى هذا الموقف السابق ، لا يعنى أنه يقبل « المتسلسلة ١ »
على أنها حقيقية أو واقعية ، وإلا أدى ذلك به إلى قبول واقعية الزمان ،
وهو ما يرفضه ابتداءً ، وذلك ما سوف يتضح من تحليلاته التالية .

رابعاً : بعد أن ذكر ما كتبت أن المتسلسلتين ١ ، ٢ هما المتسلسلتان
اللتان تميز بناء عليهما بين المواضع فى الزمان ، يتناول كل واحدة منهما بالتفصيل
من خلال الصفة الأساسية التى تتعلق بالزمان ، وهى التغير . إذ (قد يكون من
المقبول بوجه عام — فيما اعتقد أن الزمان يتضمن التغير : حقاً أننا نقول

(١) المرجع السابق ، صفحة ٨٩ .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

في اللغة المعتادة ، أن شيئاً ما يمكن أن يبقى ثابتاً بلا تغيير anchanged خلال الزمان . إلا أنه لن يكون هناك وجود للزمان إذا لم يتغير أى شيء . وإذا تغير أى شيء فإن كل الأشياء الأخرى تتغير معه ، لأن تغيره يحدث تغييراً في بعض علاقاته مع غيره ، وبالتالي إلى تغيير في خصائص تلك الأشياء العلاقية (١) .

وهكذا يمكننا أن نطبق ذلك المعنى بالنسبة للمتسلسلين ا ، ي : —

١ — بالنسبة للمتسلسلة ب :

هل المتسلسلة ب (الخاصة بالسابق واللاحق) وحدها ، هي المعبرة عن حقيقة الزمان بحيث يكون التغير ممكناً بدون « المتسلسلة ا » (الخاصة بالحاضر والماضي والمستقبل) ؟ لأنه (إذا كانت « المتسلسلة ب » هي التي تكون الزمان وحدها بدون « المتسلسلة ا » ، فإن التغير يجب أن يكون ممكناً بدون « المتسلسلة ا » (٢) .

ولنفرض أن « المتسلسلة ا » ليست واقعية ، فلن يبقى إلا أن تكون « المتسلسلة ب » ، هي الواقعية . لكن هل تكفي « المتسلسلة ب » لتفسير التغير في الزمان ؟ وبعبارة أخرى هل يصبح التغير في هذه الحالة واقعياً حقيقياً ؟ يقول ماكتجارت في هذا الصدد (لنفرض أن التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل لا ينطبق على الواقع . في هذه الحالة ، هل ينطبق التغير بالنسبة للواقع) ؟ (٣) .

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

لنفرض أن « المتسلسلة ب » هي التي يتكون منها وحدها الزمان ، (في الذي يمكن — بناء على هذا الافتراض — أن يتغير ؟ هل يمكننا القول بأن التغير يحدث في حالة توقف حادثة عن أن تكون حادثة ، بينما تبدأ حادثة أخرى في أن تصبح حادثة ؟ إذا كان الأمر على هذا النحو ، فإننا نحصل على التغير يقينا)^(١) .

إلا أن ما كتبت جارت يرفض هذه النتيجة السابقة بقوله (إن ذلك مستحيل) لماذا ؟ لأنه (إذا كانت « ن » هي دائماً سابقة على « و » ، ولاحقة لـ « م » ، فإنها سوف تكون دائماً ، وكانت دائماً ، سابقة على « و » ، ولاحقة لـ « م » ، طالما أن علاقتي « سابقة على » و « لاحقة لـ » ثابتتان . وهكذا ستكون « ن » دائماً في « المتسلسلة ب » . وبما أن المتسلسلة ب ، تكون — بناء على افتراضنا الحالي فسيكون لـ « ن » دائماً موضع في « سلسلة الزمان » ، كما قد كان لها ذلك دائماً . أي أنها قد كانت دائماً حادثة ، وأنها ستكون دائماً كذلك ، ومن ثم لا يمكن أن تبدأ في أن تكون حادثة ولا أن تتوقف عن كونها حادثة)^(١) ، وهذا يعني أنه لا تغير هناك .

لكن ألا يمكن القول بأن التغير معناه أن الحادثة الواحدة قد تتبدى في حادثة أخرى ، هي التي أصبحت عليها بعد التغير ، بحيث تكون الثانية ، هي الصورة التي تتبدى عليها الأولى بعد تغيرها ؟

وبتعبير ما كتبت جارت (هل يمكننا القول بأن حادثة واحدة مثل « م » تظهر نفسها في حادثة أخرى مثل « ن » ، بينما لا تزال تحتفظ بنوع من الهوية عن طريق عنصر ثابت لا يتغير ، حتى ليتمكن القول — لا فقط — بأن « م » قد

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه :

(٢) المرجع السابق ، المرجع نفسه .

توقفت عن الوجود، وأن د ن ، قد بدأت ، بل كذلك بأن د م ، قد أصبحت د ن ،^(١)

يرد ما كتجارت على ذلك التساؤل بالنفى ، بقوله إننا نكون أمام أحد احتمالين : إما أن تكون م ، ن حادثتين متميزتين ، أو أن تكون م ، ن حادثة واحدة .

فإن كانت م ، ن حادثتين متميزتين ، إذن فلا تغير هناك ، لأن التغير ينظر إليه من خلال الحالات المختلفة التي تعترى الشيء أو العنصر الثابت .

وإن كانت م ، ن حادثة واحدة . فهذا يعنى طبقاً للإفترض السابق (الخاص بالسلسلة ب) أن تغير م إلى ن في لحظة بعينها ، إنما يدل على أن م تكون في تلك اللحظة قط توقفت عن كونها م ، وتبدأ في كونها ن . وهذا معناه أيضاً أن تكون م قد توقفت في هذه اللحظة ذاتها عن كونها حادثة ، وتكون ن قد بدأت في أن تصبح حادثة : وهذا ما يخالف التسلسلة ب التي تكون الحوادث فيها ثابتة دائمة . فما هو سابق على شيء يظل سابقاً عليه ، وما هو لاحق لشيء يظل لاحقاً له .

ولقد عبر ما كتجارت عن هذا المعنى بقوله : (إن الصعوبة ذاتها لا تزال قائمة . إن د م ، ، د ن ، قد يكون بينهما عنصر مشترك ، إلا أنها ليستا حادثة واحدة ، أو أنه قد لا يوجد تغير . وعلى ذلك فإذا ما تغيرت د م ، إلى د ن ، في لحظة معينة ، فإن د م ، في هذه اللحظة بعينها تكون قد توقفت عن كونها د م ، ، وتبدأ د ن ، في كونها حادثة ، وتكون د ن ، قد بدأت في أن تصبح حادثة . ولقد رأينا فيما سبق أن ذلك مستحيل ، بناء على افتراضنا الحالي)^(٢)

(١) المرجع السابق ، صفحة ٩٠ .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

— قد يكون حل هذه الصعوبة ، فيما إذا تصورنا ان التغير غير مرتبط بالحادثات ، إنما باللحظات المختلفة ، لو كان لهذه اللحظات وجود .

الا ان ما كتجارت ينقد هذا الحل بناء على الحجة أو الدليل السابق ذاته ، فيقول : (كما أن مثل هذا التغير لا يمكن البحث عنه في اللحظات المختلفة للزمان المطلق ، حتى ولو كان لهذه اللحظات وجود . لأن نفس الحجة يمكن استخدامها هنا . فكل واحدة من مثل تلك اللحظات ستأخذ مكانها في « المتسلسلة » ، طالما ان كل واحدة قد تكون سابقة على غيرها من اللحظات أو لاحقة لها . ربما أن « المتسلسلة ب » تعتمد على علاقات ثابتة دائمة ، فإن أية لحظة لا يمكن أن تتوقف عن الوجود أبداً ، ولا يمكن ان تصبح لحظة أخرى أبداً^(١) .

هكذا ينتهى ما كتجارت إلى القول بأن (التغير لا يمكن أن ينشأ من حادثة توقفت عن كونها حادثة ، ولا من تغير حادثة إلى أخرى)^(٢) .

— إذن ما هي الطريقة الأخرى البديلة التي ينشأ بها التغير ؟

يقول ما كتجارت : (إذا كانت خصائص الحادثة تتغير ، إذن فهناك تغير يقينا . لكن ما هي الخصائص التي تتصف بها الحادثة والتي يمكن أن تتغير ؟ يبدو أنه لا وجود إلا لفئة واحدة من مثل هذه الخصائص . وهذه الفئة تتكون من التميزات الخاصة بتلك الحادثة بناء على مكونات « المتسلسلة أ » ،^(٣) .

ويمثل ما كتجارت لهذا المعنى بحادثة ما ، مثل وفاة الملكة آن ، فيقول : (لنأخذ على سبيل المثال أية حادثة — مثل وفاة الملكة آن — ولننظر في ما هي التغيرات التي يمكن أن تحدث في خصائصها . إن كونها وفاة ، وكونها وفاة

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

آن ستيوارت ، وان لها أسبابا ونتائج ، مثل هذا النوع من الخصائص لا يتغير أبداً ... فان هذه الحادثة كانت هى وفاة الملكة ، وحتى آخر لحظة من لحظات الزمان — إذا كان للزمان لحظة أخيرة — سوف تظل هذه الحادثة هى وفاة الملكة . فهى من كل ناحية تستمضى على التغير ، ما عدا ناحية واحدة . فهى تغير من زاوية واحدة . من حيث انها كانت مرة ، حادثة فى المستقبل البعيد . وأصبحت فى كل لحظة ، حادثة فى المستقبل القريب . وأخيراً أصبحت حاضراً . ثم أصبحت ماضياً ، وسوف تظل دائماً ماضياً ، بالرغم من أنها فى كل لحظة تصبح ماضياً أبعد وأبعد ... إن مثل هذه الخصائص ، هى الخصائص الوحيدة التى يمكن أن تتغير ^(١) .

— وبما أن ما يتعلق بالماضى والحاضر والمستقبل ، متعلق بالمتسلسلة ١ ، وبما أن التغير يتعلق بما هو ماضى وحاضر ومستقبل ، فإنه يلزم عن ذلك أن يصبح التغير متعلقاً بـ « بالمتسلسلة ١ » وحدها ، لا بـ « بالمتسلسلة ب » .

وبما أن الزمان يتضمن التغير ، فإنه يلزم عن ذلك ما يأتى :

١ — انه إذا لم يكن للمتسلسلة ١ وجود حقيقى ، فلن يكون هناك تغير حقيقى .

٢ — ان « المتسلسلة ب » وحدها لا تكفى لتكوين الزمان ، طأ أنها تفيد الثبات وعدم التغير ، مع أن الزمان يتضمن التغير .

ولقد عبر ماكنجارت عن ذلك المعنى بقوله : (إذا كان هناك أى تغير ، فإن علينا أن نبحث عنه فى « المتسلسلة ١ » ، وفى « المتسلسلة ١ » وحدها . فإذا لم يكن « للمتسلسلة ١ » وجود حقيقى ، فلن يكون هناك تغير حقيقى . وعلى ذلك « للمتسلسلة ب » لا تكفى وحدها لتكوين الزمان ، طالما أن الزمان

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

يشتمل التغيير (١) .

— لكن « المتسلسلة ب » (لا يمكن أن توجد إلا بوصفها زمنية ، طالما أن « سابق على » و « لاحق لـ » ، هما العلاقتان اللتان تربطان بين أجزائها ، ومن الواضح أنهما علاقتان زمنتان . لذا يلزم أنه لا يمكن أن توجد « المتسلسلة ب » حينما لا تكون « المتسلسلة أ » موجودة ، طالما أنه بدون وجود « المتسلسلة أ » لا وجود للزمان (٢) .

اعتراضات على القول بأن « المتسلسلة أ » أساسية أو حقيقية أو واقعية:
تتلخص أهم الاعتراضات في هذا الصدد في :

١ — وجهة النظر التي يأخذ بها برتراند رسل (٣) ومؤداها: أن الماضي والحاضر والمستقبل لا يتعلق أى منهما بالزمان في ذاته Per se ، بل بالنسبة إلى الذات الإنسانية العارفة . بمعنى أنه لا وجود للماضي ذاته أو الحاضر أو المستقبل ، إنما هى صفات تتعلق بالذات أو منسوبة إلى الذات ، أكثر منها صفات تتعلق بموضوع ، وبالتالي فهى عند رسل كلها ذاتية وليست موضوعية . ومن ثم فوجودها ليس وجوداً موضوعياً أو حقيقياً ، بقدر ما هو معتمد ومتوقف على الذات الإنسانية ومرهون بها .

والذاتية هنا يمكن أن تتضح من نسبة تزامن حادثه ما ، مع القول الذى يصفها بأنها حاضرة أو ماضية (فقولنا إن « ن » حاضرة ، يعنى أنها متزامنة مع ذلك القول . كما أن القول القائل بأنها ماضية أو مستقبلية ، يعنى أنها سابقة على هذا

(١) المرجع السابق ، صفحة ٩١ .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) وخاصة فى كتابه « أصول الرياضيات » ، الترجمة العربية للدكتور محمد

مرسى أحمد ، والدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، الجزء الرابع الفقرة رقم ٤٤٢ .

القول أو لاحقة له . وهكذا فهي لا تكون ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا ، إلا من حيث علاقتها مع نوع من القول أو الاثبات . فإذا لم يكن هناك وعى Consciousness ، فقد توجد أحداثات سابقة على غيرها ولاحقة لها ، لكن لن يوجد بأى معنى : ماضى أو حاضرا أو المستقبل . وإذا وجدت أحداثات سابقة على أى وعى ، فإن تلك الأحداث لم تكن أبداً لتكون مستقبلا أو حاضرا ، بالرغم من كونها ماضية .

— لكن إذا كانت د ن ، حاضرا أو ماضيا أو مستقبلا من حيث علاقتها بقول هو د ق ، ، فهي قد تكون دائماً كذلك ، طالما أن ما يكون متأثرا مع دق أو سابقا عليها . أو لاحقا لها ، سيكون دائماً كذلك .

فما هو التغير إذن ؟

٢ — يرى رسل أن (التغير هو الفرق ، من حيث الصدق أو الكذب ، بين قضيتين تتعلق إحداها بكيان د أو كائن ، entity ما ، وبزمن ما مثل د ت ، ، بينما تتعلق الثانية بالكيان أو الكائن د نفسه ، وبزمن هو د ت ، ، على فرض أن هاتين القضيتين لا تختلفان إلا في القول بأن د ت ، ترد في إحداها في حين ترد د ت ، في الثانية)^(١) أى أن التغير يكون موجودا — طبقا لنظرية رسل — إذا كانت القضية التالية (في الوقت د ت ، كان محرك الفحم المدفأة ساخنا) صادقة ، وكانت القضية التالية (في الوقت د ت ، كان محرك الفحم في المدفأة ساخنا) كاذبة^(٢) .

أى أن التغير يحدث حينما يكون محرك المدفأة ساخنا في وقت ما هو د ت ، فتكون القضية الأولى صادقة ، ثم يصبح غير ساخن في وقت آخر هو د ت ، ، ومن ثم تكون القضية الثانية القائلة بأنه ساخن في هذا الوقت ، قضية كاذبة .

(١) المرجع السابق ، الفقرة رقم ٤٤٢ .

(٢) Mc Taggart J. The Nature of Existence. P. 92.

— وما كتجارت يتفق مع رسل في أنه حينما تصدق القضية الأولى ، وتكذب القضية الثانية . على الترتيب . — فإن هذا يعنى وجود التغير ، إلا أنه يختلف مع رسل في أن هذا لا يعنى بالضرورة عدم وجود التسلسلة ١ ، مع القول بالتغير بل إنه يرى أن القول بهذه التسلسلة ، ضرورى للقول بالزمان . لأن رفضها يعنى عدم التغير ، وبالتالي رفض فكرة الزمان بوصفها متضمنة معنى التغير . وقد عبر ما كتجارت عن هذا المعنى بقوله : (إننى لا أستطيع أن أتفق مع رسل هذا . حقاً إننى ينبغى أن أعترف بأنه حين تكون مثل هاتين القضيتين ، متصفتين بالصدق والكذب . — على الترتيب — فقد يكون هناك تغير . لكننى أقبل القول بأنه لا يمكن وجود زمن بدون التسلسلة ٢ . فاذا ما رفضنا مع رسل التسلسلة ١ ، فإنه يبدو لى أن التغير يحتفى باختفائها ، وبالتالي فالزمن — الذى يعتبر شيئاً أساسياً بالنسبة له — يحتفى هو أيضاً) (١) .

وبعبارة أخرى ، لو تم رفض التسلسلة ١ ، فإن أية قضية من نوع (فى الوقت د ت ، كان محرك المدفأة ساخناً) ، لا يمكن أن تصدق أبداً ، لأنه لن يكون هناك زمن .

— كما رد ما كتجارت على اعتراض رسل ، بقوله إن التغير الذى يتكلم عنه رسل ، ليس تغيراً فى حوادث التسلسلات الزمنية ، إنما هو الكيانات entities التى تحدث لها تلك الحادثات ، أو التى تعرض عليها تلك الحادثات ، أو تكون حالات لها . وهو فى هذا يقول : (ينبغى أن نلاحظ أن رسل لا يبحث عن التغير فى حوادث التسلسلات الزمنية ، بل فى الكتاب الذى تحدث له تلك الحادثات ، أو التى تكون تلك الحادثات حالات له) (٢) . ويفسر ما كتجارت ذلك المعنى بقوله (فاذا كان محرك المدفأة ساخناً فى يوم من أيام الاثنين ، ولم يكن كذلك

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

أبدأ من قبل ، ولا منذ ذلك الحين ، فإن حادثة كون محرك المدفأة ساخنا لم تتغير . لكن المحرك نفسه تغير لأن هناك وقتا حينما تحدث له هذه الحادثة ، ولأن هناك وقتا حينما لا تحدث له هذه الحادثة (١) .

لكن ما كتجارت ينفي التغير بالنسبة لصفات محرك المدفأة ، لأن انصافه بأنه كان ساخنا في يوم معين ، وفي زمن معين ، أمر لا يتغير . وهو في هذا يقول (إلا أن هذا لا يؤدي إلى تغيير في صفات المحرك . فهناك صفة دائمة لهذا المحرك ، وهي أنه ساخن في يوم الإثنين المحدد بالذات . كما أن المحرك يتصف كذلك بصفة دائمة وهي أنه ليس ساخنا في أى وقت آخر . كلنا الصفتين تصدقان بالنسبة له في أى وقت ، سواء الوقت الذى يكون فيه ساخنا أو يكون يارداً . ولذا فإن القول بوجود أى تغير في المحرك ، يبدو قولاً خاطئاً .

والواقع أن القول بأنه يكون ساخنا في نقطة من نقاط متسلسلة ، ويكون بارداً في نقاط أخرى ، لا يمكن أن يعنى التغير ، إذا لم تكن أى من هذه الوقائع Facts متغيرة ، وأى منها لا تتغير كما أن أية واقعة أو حقيقة Fact ، أخرى عن المحرك ، لا تتغير ، ما لم يتغير حاضرها أو ماضيها أو مستقبلها . . .

وهكذا فلا وجود للتغير ، ما لم تتغير الوقائع ، وبالتالي فلا يمكن أن يوجد تغير بدون التسلسلة ١ . . لأنه — كما رأينا في حالة وفاة الملكة آن ، وكذلك في حالة محرك المدفأة — لا يمكن لاية واقعة عن أى شيء أن تتغير ، ما لم تكن واقعة عن مكان أو موضع ذلك الشيء في التسلسلة ١ . . وكل صفات أخرى يتصف بها الشيء ، فهو يتصف بها دائماً . لكن ما هو مستقبل لن يكون دائماً مسقبلاً ، وما كان ماضياً ، لم يكن دائماً ماضياً (٢) .

ويرتب ما كتجارت على تحليله السابق ، رأى رسل في القول بأن التغير مرتبط بصدق

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٩٣ .

القضايا أحيانا وكذبها أحيانا ، فيقول : (يلزم عما ذكرنا أنه لا يمكن وجود تغير
مالم تكن بعض القضايا صادقة أحيانا وكاذبة أحيانا . وهذه هي الحال بالنسبة
القضايا التي تتعلق بمكان أو موضع أى شئ في « المتسلسلة ١ » ، مثل « معركة
واترلو حدثت في الماضي » ، ومثل « السماء تمطر الآن » لكنها ليست الحال
بالنسبة لآية قضايأ أخرى)^(١) .

لكن مثل هذه القضايا ، طالما أنها محتملة الصدق والكذب ، فهي — كما يرى
رسل — تبدو مشوبة بشئ من الغموض . ويمكن أن يزول ذلك الغموض لو
تحدد الصدق فيها أو الكذب ، وذلك بتحليلها إلى قضايا تكون صادقة دائما أو
كاذبة دائما ، أو أن تستبدل بها قضايا من هذا النوع ، كأن نقول بدلا من (معركة
واترلو حدثت في الماضي) ، نقول (إن معركة واطرلو سابقة على هذا القول) ،
وبدلا من (السماء تمطر الآن) نقول (إن سقوط المطر متزامن مع هذا القول)
والقضيتان في هذه الحالة صادقتان دائما . ولقد عبّر ما كنجارت عن هذا المعنى
بقوله : (يذهب رسل إلى أن مثل هذه القضايا غامضة مبهمة ، وعلينا — لكي
نعملها محددة واضحة — أن نضع بدلا منها قضايا صادقة دائما أو كاذبة دائما ،
مثل « أن معركة واطرلو سابقة سابقة على هذا الحكم ، ومثل « أن سقوط المطر
متزامن مع هذا الحكم »)^(٢) .

— ويوسع ما كنجارب هذا التحليل عند رسل بقوله إنه (إذا كان رسل على
صواب ، فستكون جميع الأحكام هي إما صادقة دائما أو كاذبة)^(٣) . فإن كان ذلك
فالوقائع إذن لا تتغير ، ومن ثم فلا يوجد تغير بهذا المعنى ، وهذا ما يذهب إليه
ما كنجارت بقوله (أننى أؤيد القول بأن الوقائع لا تتغير ، وبالتالي فإننى اذهب

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

إلى أنه لا يوجد تغير على الإطلاق^(١) . وهذا ما لم ينته إليه رسل ، إذ أن رسل يقبل التغير بالمعنى الذى أشرنا إليه آنفا .

٣ — وهكذا يرفض ما كتجارت وجود « المتسلسلة ١ » ، وجوداً واقعياً أو فعلياً ، تماماً كما فعل رسل ، وإن كان يختلف عن رسل فى أن الأخير ، مع رفض للمتسلسلة ١ ، يبقى على التغير والزمان . فى حين أن ما كتجارت حين يرفض هذه المتسلسلة ، (بالرغم من اعتبارها أساسية عنده للتمييز بين الماضى والحاضر) فإنه يرفض التغير ، ومن ثم وجود الزمان وجوداً واقعياً . ولقد عبّر ما كتجارت عن ذلك بقوله : (لئننى أذهب — كما يفعل رسل — إلى أنه لا وجود « للمتسلسلة ١ » ، والفرق بيننا هو ، أنه يظن أننا لو رفضنا « المتسلسلة ١ » ، فإننا يمكن أن نبقى على التغير والزمان ود « المتسلسلة ب » ، فى حين أننى أرى أن رفض هذه « المتسلسلة ١ » يتضمن رفض التغير ، وبالتالي رفض الزمان ، وكذلك « المتسلسلة ٢ »^(٢) .

— وعلى ذلك ينتهى ما كتجارت إلى أنه على الرغم من أن التمييز بين الماضى والحاضر (على أساس « المتسلسلة ١ ») ، أساسى بالنسبة لتصوير الزمان ، إلا أن هذا التمييز ليس مما يحد ما يناظره فى الواقع الخارجى . الأمر الذى جعله ينتهى إلى أن الواقع لا يكون فى زمان ، أى لا يكون زمنياً . وهو فى هذا يقول : (مما سبق ، ننتهى إلى أن التمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل ، ضرورى وأساسى لتصوير الزمان ، وإلى أن هذا التمييز لا يصدق أبداً على الواقع reality وبالتالي فالواقع لا يكون فى زمان)^(٣) .

ويعلق ما كتجارت على هذه النتيجة بقوله (إن هذه النظرة ، سواء كانت

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٩٤ .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

صادقة أو كاذبة ، ليس فيها ما يدعو إلى الدهشة . فقد ذكرنا من قبل أننا دائماً ماندرك الزمان على أن له هذه التميزات . كما كان من المقبول بصفة عامة ، القول بأن العلاقة بين هذه التميزات وبين الزمان ، إنما تعبر عن صفة حقيقية أو واقعية للزمان ، وأنها ليست وهما يرجع إلى الطريقة التى ندرکها بها . كما أن أغلب الفلاسفة ، سواء اعتقدوا أو لم يعتقدوا فى أن الزمان يصدق بالنسبة للواقع ، قد اعتبروا هذه التميزات الخاصة « بالمتسلسلة ١ » ، ضرورة للزمان ، وحينما بدأ قبول وجهة النظر المغايرة لتلك النظرة التقليدية ، فقد كان ذلك راجعاً بصفة عامة — فيما اعتقد — إلى قبول القول « وهو قول صواب » ، بأن التميزات الخاصة بالماضى والمستقبل ، لا يمكن أن تصدق بالنسبة للواقع . وبالتالي فإذا كان المطلوب هو انقاذ واقعية أو حقيقة الزمان ، فإن التمييز المذكور ينبغى أن يكون واضحاً لانه ليس ضرورياً أو أساسياً للزمان (١) .

٢ — رفض « المتسلسلة ١ »

بعد أن أوضح ما كتجارت فيما سبق أنه لا وجود للزمان ، بدون تصور « المتسلسلة ١ » ، يبدأ فى البرهنة على أن « المتسلسلة ١ » ، لا وجود لها ، ولا يمكن أن توجد ، وبالتالي لن يكون للزمان وجود أيضاً . وهو يُعبر عن هذا المعنى بقوله : (بعد أن نجحنا — فيما أتصور — فى البرهنة على أنه لا وجود للزمان بدون « المتسلسلة ١ » ، يبقى أن نُبرهن على أن « المتسلسلة ١ » ، لا يمكن أن توجد ، ومن ثم على أن الزمان لا يمكن أن يوجد . وهذا يتضمن أن الزمان ليس حقيقياً « واقعياً (real) ، على الإطلاق (٢) » . ويحاول أن يبرهن ما كتجارب على ذلك ، كما يلي :

١ — أن التميزات التى تقوم عليها « المتسلسلة ١ » ، هى المتعلقة بالماضى

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

والحاضر والمستقبل ، ومن الواضح أنها تعبر عن صفات أو خصائص متنافرة بالمعنى المطلقى . فأيّة حادثة تكون موصوفة إما بأنها حاضرة أو مستقبلية ولا يمكن أن تكون موصوفة بصفتين منهما معاً . (فالماضى والحاضر والمستقبل، تحديدات متنافرة *determinatis incompatible* . فكل حادثة ينبغي أن تكون أحد هذه الأزمنة أو غيره ، لكنها لا يمكن أن تكون أكثر من واحد منها . فإذا قلت عن حادثة ما ، إنها ماضية ، استلزم ذلك أنها ليست حاضرة ولا مستقبلية . وهذا ما ينطلق بالنسبة للزمين الآخرين (١) .

ويذهب ما كنتجارت إلى أن هذا الاستبعاد *exclusiveness* ، أو هذه العلاقة العنادية بين الأزمنة الثلاثة ، ضرورة لتفسير معنى التغير ، وبالتالي لمعنى الزمان (فهذا الاستبعاد ضرورى للتغير ، وبالتالي للزمان . لأن التغير الوحيد الذى يمكن أن نعر عليه ، هو الذى يكون من المستقبل إلى الحاضر ، ومن الحاضر إلى الماضى) (٢) . لكن مع أن هذه الصفات متنافرة ، (إلا أن كل حادثة تنصف بها جميعاً . فلو كانت د م ، ماضية ، فهى قد كانت حاضرة ومستقبلية . ولو كانت مستقبلية ، فهى سوف تكون حاضرة وماضية . ولو كانت حاضرة فهى قد كانت مستقبلية ، وسوف تصبح ماضية . وهكذا فكل هذه الخصائص الثلاث تتعلق بكل حادثة ، (٣) . وهنا يتساءل ما كنتجارت : كيف يتأتى ذلك مع كون هذه الخصائص متنافرة ؟ كيف تكون متنافرة ، فلا تتجمع معاً ، وفى الوقت نفسه كيف تنصف بها جميعاً الحادثة الواحدة ؟

— التنافر بين الصفات - منطقياً - لا يقوم إلا إذا كانت وجهة النظر التى ننظر من خلالها إلى الصفات المتنافرة (بالتفاد أو التناقض) واحدة ، وإذا كان

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٩٥ .

(٣) المرجع السابق ، صفحة ٩٥ .

الزمن الذى ننظر من خلاله إلى تلك الصفات واحداً. ولذا فنحن نقول فى المنطق عادة إن أى صفتين متنافرتين لا يمكن أن يوصف بهما شئ واحد، فى وقت واحد، ومن وجهة نظر واحدة. فالأب كبير بالنسبة للحفيد، وصغير بالنسبة للجد، وهو قد كان قصيراً مد سنوات وأصبح طويلاً الآن. وهذا ما ينطبق الآن بالنسبة للصفات المتنافرة الخاصة بالحاضر والماضى والمستقبل. فالحوادث يمكن أن تكون كل منها ماضية أو حاضرة أو مستقبلية، فى لحظات زمنية مختلفة لكنها لا تكون موصوفة بهذه الصفات الثلاث معاً فى لحظة زمنية واحدة أو فى آن واحد. وقد عبّر ماكنجارت عن هذا المعنى بقوله: (قد يبدو أن ذلك الأمر يمكن تفسيره بسهولة... والإجابة هى كما يلي: إن الحادثة م تنصف بأنها حاضرة وماضية ومستقبلية. فهى تكون is حاضرة، وسوف تكون will be ماضية، وقد كانت has been مستقبلية. أو أنها تكون is ماضية، وقد كانت has been مستقبلية وحاضرة. أو أنها تكون is مستقبلية وسوف تكون will be حاضرة وماضية. وهذه الخصائص لا تكون متنافرة إلا إذا كانت متآنية أو متزامنة. ولا يوجد تناقض فى هذا مع القول بأن كل حادثة تنصف بها جميعاً على التوالى (١) .

— قد يبدو أنه لا إشكال إذن — من الناحية المنطقية. بعد التحليل السابق فى القول بأن الحادثة الواحدة توصف بصفات — متنافرة معاً، طالما أنها توصف بهذه الصفات لبطريقة متآنية، إنما على التوالى.

إلا أن الأمر لا يزال محتاجاً إلى مزيد من التحليل والتوضيح الفلسفى. (فما الذى نعنيه بـ « قد كان has been » و « سوف يكون will be » وما الذى نقصده بـ « يكون is »، حينما نستخدم — كما استخدمناها هنا — على أن لها

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

معنى زمنى وليس فقط لمجرد الإخبار predication (٣) ؟ حينما نقول بأن س قد كانت ص ، فإننا نثبت أن س هي is ص في لحظة زمنية ماضية. وحين نقول بأن س سوف تكون ص ، فإننا نثبت أن س هي is ص في لحظة في الزمن المستقبل . وحينما نقول بأن س تكون (أو هي is) ص (بالمعنى الزمنى لـ) تكون ، is) ، فننلّا نثبت أن س هي ص في لحظة من الزمن الحاضر .

وهكذا فإن عبارتنا الأولى عن « م » ، وأنها حاضرة ، وسوف تكون ماضية ، وقد كانت مستقبلية ، تعنى أن « م » حاضرة في لحظة من الزمن الحاضر، وماضية في لحظة من الزمن المستقبل ، ومستقبلية في لحظة من الزمن الماضى (٢) .

وهذا يعنى أن هناك لحظات زمنية توصف بأنها حاضرة أو ماضية أو مستقبلية وهذا بدوره يستلزم السؤال عن معنى أن تكون اللحظة حاضرة أو ماضية أو مستقبلية ، كما سألنا عن معنى كون الحادثة ماضية أو حاضرة أو مستقبلية . ومن ثم نواجه المشكلة نفسها ، ونستمر بهذا في عملية لا تنتهى . وقد عبّر ماكنجارث عن ذلك بقوله : (لكن كل لحظة — مثلها مثل أية حادثة — تكون ماضية وحاضرة ومستقبلية . وبذلك تنشأ صعوبة مماثلة للصعوبة السابقة) (٣) . وهو يشرح ذلك بقوله (فإذا كانت « م » حاضرة ، فلا وجود للحظة من الزمن الماضى تكون فيها « م » ماضية (٤) . لا أن لحظات الزمن المستقبل ، التى تكون فيها

(١) أى بوصفها رابطة تربط بين شطرى القضية الخلية المكونة من موضوع ومحمول .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٤) لأنها لم تصبح ماضية بعد .

« م » ماضية^(١) ، هي تماماً لحظات الزمن الماضى التى لا يمكن أن تكون « م » فيها ماضية . مرة أخرى ، إن القول بأن « م » مستقبلية ، وسوف تكون حاضرة وماضية ، يعنى أن « م » مستقبلية فى لحظة من لحظات الزمن الحاضر ، وأنها حاضرة وماضية فى لحظتين مختلفتين من الزمن المستقبل . فى هذه الحالة ، فإنها « أى م » لا يمكن أن تكون حاضرة أو ماضية فى أى لحظتين من لحظات الزمن الماضى . لكن جميع لحظات الزمن المستقبل ، التى سوف تكون فيه « م » حاضرة أو ماضية ، هي — على السواء — لحظات من الزمن الماضى . وهكذا تقع مرة ثانية فى التناقض ، طالما أن اللحظات التى يكون لـ « م » فيها أى تحديد من التحديدات الثلاثة الخاصة بالسلسلة « ١ » ، تكون هي نفسها « أى اللحظات » أيضاً لحظات لا يمكن أن يكون لـ « م » فيها أى تحديد . فإذا حاولنا أن نتجنب ذلك ، بقولنا عن هذه اللحظات ماسبق أن ذكرناه عن « م » نفسها — أى عن لحظة ما ، على سبيل المثال ، وأنها تكون مستقبلية وسوف تكون حاضرة وماضية — فإن « تكون » ، bi ؛ و « سوف تكون » ، will be يصبح لها نفس المعنى السابق ومن ثم فإن قولنا يعنى أن اللحظة التى تتكلم عنها تكون مستقبلية فى لحظة حاضرة وسوف تكون حاضرة وماضية فى لحظتين مختلفتين من الزمن المستقبل . وهذه بالطبع ، نفس الصعوبة أو المشكلة نواجهها مره أخرى ، وهكذا إلى ماغير نهاية . (٢)

— ويرى ماكتجارت أن هذه اللانهاية infinity التى نستمر فيها ، هي لانهاية مفرغة vicious ، بل ومن شأنها أن تؤدي كذلك إلى تناقض (إذ أن نسبة الخصائص : ماض وحاضر ومستقبل ، إلى حدود أية متسلسلة ، يؤدي إلى التناقض ، ما لم ينص على أنها تتصف بها على التوالي . وهذا يعنى — كما رأينا أنها (أى

(١) لأنها كانت فى المستقبل ثم أصبحت فى الحاضر .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٩٦ .

حدود المتسلسلة (تنصف بها ، حين تكون الحدود مصنفة إلى ماض وحاضر ومستقبل . وهذه ، مرة أخرى ، يجب أن تكون - إذا أردنا إن نتجنب تناقضاً مماثلاً - هي بدورها مصنفة إلى ماض وحاضر ومستقبل . وحيث أن هذا التصنيف يستمر إلى مالا نهاية ، فإن المجموعة الأولى من الحدود لا يمكن أن تغلو أو تنجو من التناقض على الإطلاق) (١)

ويفسر ما كتجارت هذا اللاتناهي الدائري ، والذي أدى إلى ذلك التناقض بأنه أى اللاتناهي - لم ينشأ نتيجة لاستحالة تعريف الماض والحاضر والمستقبل ، بدون استخدام الحدود الواردة في عبارات التعريف . بل على العكس ، فهو يقبل هذه الحدود على أنها من اللامعرفات (إنما التناقض ينشأ عن كون طبيعة هذه الحدود تتضمن تناقضاً ، وإن محاولة استبعاد التناقض تتضمن استخدام الالفاظ ، ومن ثم تكوين تناقض مشابه . . . وهكذا) (٢) .

— من كل ماسبق ينتهى ما كتجارت إلى أن القول بأن « المتسلسلة ا د » هي متسلسلة حقيقة أو واقعية ، قد انتهى بنا إلى تناقض ، ومن ثم فإنّ هذا القول قول غير صحيح وينبغى استبعاده (ولذا فالقول بأن « المتسلسلة ا ح » حقيقة ، ينتهى إلى تناقض ، ويجب رفضه . وبما أننا قد رأينا أن التغير والزمان يتطلبان ، المتسلسلة ا ، فإننا ينبغى أن نرفض القول بأن التغير حقيقى وبأن الزمان حقيقى . ومن ثم وجب أن نرفض كذلك القول بأن « المتسلسلة ، حقيقة ، طالما أنها تتطلب الزمان » (٣) .

— وهذا معناه ، أنه (لاشئ حقيقى ، سواء الحاضر أو الماضى أو المستقبل .

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٢) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٣) المرجع السابق ، صفحة ٩٧ .

ولاشئ في الحقيقة سابق على ، أو لاحق لأي شئ آخر أو متزامن معه . لاشئ يتغير في حقيقته ، ولاشئ يكون أو يوجد وجوداً حقيقياً أو واقعياً في الزمان . وحينئذ ندرك *percio* أى شئ في الزمان - وهى الطريقة الوحيدة التى ندرك بها الأشياء في خبرتنا الحالية - إنما ندركه بدرجة أو بأخرى على أنه غير حقيقى (١) ؟

تعقيب :

١ — إن رفض ما كتجارت للقول بأن الزمان حقيقى ، قد ترتب عنده على رفض المتسلسلة ا ، بوصفها بما يمكن أن يفضى إلى تناقض .

٢ — لأنه يرتب على رفض المتسلسلة ا ، رفض فكرة التغير . وبما أن تصور الزمان قائم على فكرة التغير ، وبما أن التغير ليس حقيقياً ، إذن فالزمان بدوره ليس حقيقياً . والواقع أن هذا رأى يحتاج إلى تحليل من الناحية المنطقية .

فهل رفض القول بأن د المتسلسلة ا ، هى متسلسلة حقيقية أو واقعية يستلزم بالضرورة رفض القول بوجود التغير ؟ بعبارة أصح ، هل كذب القضية التالية : (المتسلسلة ا ليست حقيقية) يستلزم بالضرورة أن تكون القضية التالية : (التغير حقيقى) قضية كاذبة ؟

لو رمزنا للقضية الأولى بالرمز ق ، وللقضية الثانية بالرمز ل هل تكون الصيغة التالية صيغة صحيحة : $\sim ق \supset \sim ل$ ؟

لو كانت صحيحة ، لكانت الصيغة التالية : $ل \supset ق$ ، هى كذلك صيغة صحيحة فهل القول بالتغير يستلزم قبول المتسلسلة ا ، ؟

يرى رسل أن هذا ليس ضروريا فهو ينتهى في تحليلاته إلى رفض المتسلسلة ا

(١) المرجع السابق الموضع نفسه .

لكى يبقى على فكرة التغير ، ومن ثم تكون الصياغة التى يذهب إليها رسل هي :
~ ق ~ ل .

وهكذا فإن ما يلزم عن د ~ ق ، هو : إما ، ب ~ ل (عند ما كتجارت) ،
أو هو د ل ، (عند رسل) . فأى الرايين هو الصحيح ؟

الواقع أن رفض واقعية المتسلسلة ا ، لا يستلزم بالضرورة رفض واقعية
التغير . لأن رفض واقعية د المتسلسلة ا ، يعنى رفض أن يكون الماضى والحاضر
والمستقبل صفات حقيقية للأشياء .

ولتوضيح ذلك المعنى ، يمكن التعبير عن موقف كل من ما كتجارت ورسل
منطقياً على النحو الآتى :

لنرمز إلى القول د بالمتسلسلة ا ، بالرمز ق .

و لنرمز إلى التغير ، بالرمز ل .

و إلى الزمان د بالرمز م .

وبما أن العلاقة بين القول بالتغير ، والقول بالزمان — من التحليل السابق
يمكن فهمها على أننا لا نستطيع تصور الزمان إلا بناء على وجود التغير ، فلا زمان
بلا تغير فإن التغير — من ثم — يصبح هو الشرط (أو السبب الضرورى) للتغير .

وهذا ما يمكن التعبير عنه رمزياً ، كما يلى :

التغير يستلزم الزمان

ل = م

أولاً : وهكذا يمكن التعبير عن موقف رسل بالاستدلال الصحيح التالى :

١ — إن رفض المتسلسلة ا (أى : ~ ق) يستلزم القول بالتغير (أى : ل) .

٢ — لكن رسل يرفض المتسلسلة ا . (أى : ~ ق) .

٣ — إذن فهو يقبل التغير (أى : ل) .

أى آ : ~ ق د ل . ~ ق : د : ل .

٤ — لكن القول بالتغير (ل) يستلزم القول بالزمان (م) .

٥ — وبما أنه يقبل القول بالتغير ، إذن فهو يقبل القول بالزمان .

ل د م . ل : د : م .

ومن الواضح أن ذلك يعبر عن استدلال منطقي صحيح ، وخاصة في

العبارتين رقم ٣ ، ٥ .

ثانيا : كما يمكن التعبير عن موقف ما كتجارت بالاستدلال الباطل التالي :

١ — إن رفض المتسلسلة ا (أى : ~ ق) يستلزم القول بعدم التغير

(أى : ~ ل) .

٢ — لكن ما كتجارت يرفض المتسلسلة ا (أى : ~ ق) :

٣ — إذن فهو يرفض التغير (أى : ~ ل) .

أى أن ~ ق د ~ ل . ~ ق : د : ~ ل .

٤ — وبما أنه يرفض التغير (~ ل) ، والتغير شرط أساسى للزمان ، إذن

فهو يرفض القول بالزمان .

أى أن : ل د م . ~ ل : د : ~ م

ومن الواضح أن هذا الاستدلال الأخير في العبارة رقم ٤ ، استدلال باطل

لأن نقي القدم (ل) في عبارة اللزوم (ل د م) بحيث يصبح ~ ل ، لا يستلزم

نقي التالي م . ومن ثم فإن الانتهاء إلى ~ م من المقدمتين يعبر عن لزوم باطل .

المشروع الأنثروبولوجي عند

سارتر

د. امام عبد الفتاح مام

« السؤال الوحيد الذي أطره
هو : هل لدينا اليوم الوسائل التي
نستطيع بواسطتها أن نقيم أنثروبولوجيا
بنائية وتاريخية . . ؟ »

Sartre, Critique : P 9

أولا : تطعيم الماركسية

إذا كان سارتر يقول لنا أكثر من مرة إنه إنما يستهدف إقامة أنثروبولوجيا
فلسفية في « سياق الفكر الماركسي » فيجب ألا نظن أنه يقبل الماركسية الحالية
على ما هي عليه ، إن ما يريده سارتر أصلا هو الفهم الشامل للإنسان ، أعني
فردا وجماعة أو فردا في جماعة أو وحدة تضم كثرة وهو ما عبر عنه باسم الشمول
والتشميل على نحو ما ستعرف بعد قليل .

والماركسية نظرة شاملة إلى الإنسان تتضمن مواطن ضعف كثيرة ، ولهذا
بتطوع سارتر بإصلاحها ، ومن ثم فإنه يحاول إصلاح الماركسية « أو ، تجديد
شبابها وتطعيمها بفكر جديد ودماء جديدة ، وهو على وجه التحديد يقوم بعملية
نقل دم إلى الماركسية بعد أن أصيبت بآنييميا anémie حادة وعامة⁽¹⁾ ، فتحوّلت

(1) Sartre ; Critique P. 109

إلى ماركسية جامدة وشكلية ، وماركسية شاملة (مثالية) ، ماركسية ديماطية ، وماركسية كسولية ، وماركسية مجردة ، . . الخ .

وفي مقابل هذه الماركسية المتجمدة يريد سارتر أن يصل إلى ما نسميه بالماركسية الحية وهو يقصد بها قابلية الماركسية لإحتواء الوجودية .

أما أن الماركسية الحالية ، جامدة وشكلية ، فهذا ناتج من انفصال النظرية عن التطبيق ، أعنى توقف الحركة الجدلية بين النظر والعمل ، فأصبح كل منهما منعزلا عن الآخر تماماً بحيث أصيبت الحركة بالشلل .

ولقد حدث ذلك منذ اللحظة التي بدأ فيها الاتحاد السوفيتي جهوده في عملية التصنيع فخشيت الماركسية من المعارك التي تحدث نتيجة للتطبيق وما تقع فيه من أخطاء ضرورية (وكان الخطأ ليس جزءا ضروريا من الحقيقة) فتفوقعت على نفسها وأصبحت لا تستهدف إلا مطلبا مزدوجا وهو الأمن وبناء الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي ، وفاتها أن الفكر العيني إنما يولد من التطبيق وأنه يرتد إليه ليوضحه من جديد (مثل آخر على الدائرية الجدلية للفكر) وأن العلاقة الجدلية الحقة بين النظرية والتطبيق لا تقوم إلا على أساس التداخل الحري بينهما لا على أساس فرض أحدهما على الآخر .

لكن قادة الحزب خافوا أن تتحطم الوحدة فاحتفظوا لأنفسهم بحق تحديد الخط وتفسير الأحداث : . . . وفضلا عن ذلك ، فقد خافوا أن تبرز التجربة حقائقها الخاصة ، وأن تطرح على بساط البحث من جديد بعض أنظارتهم الموجهة فتُسهم في «إضعاف النضال العقائدي» لهذا عزلوا المذهب بعيدا عن متناول التجربة وكانت نتيجة الانفصال بين النظرية والتطبيق أن تحول التطبيق إلى تجربة بلا مبادئ . وتحولت النظرية إلى علم خالص وجامد ...⁽¹⁾ ومن ثم توقفت الحركة

(1) Sartre : «Critique de la Raison Dialectique» P 25

الجدلية التي كانت دأمة السير من العمل إلى المعرفة ومن المعرفة إلى العمل واستخدمت القوالب الجاهزة في تفسير الظواهر والأحداث على نحو ما ستعرف بعد قليل .

والماركسية المعاصرة ماركسية مثالية لأنها بعد أن انفصلت النظرية فيها عن التطبيق وتجمدت النظرية تحول المنهج الجدلي الماركسي إلى مذهب ، وانتهى بها الحال إلى أن وقعت في الخطأ الذي ظهرت لتجاربه وظلت تحاربه طول حياتها ، وهو الذي يقع فيه كل مذهب مثالي وأعنى به البدء بمجموعة من الأفكار الأولية ، واعتقد الماركسيون المعاصرون أن أفكار ماركس وإنجلز هي الحكمة الأخيرة ، وأن أحكامهم لا ترد ، أو أنها تمثل معرفة قد اكتملت .

وهكذا أصبحت الأفكار الماركسية التي جاءت نتيجة جدل حـ — أفكاراً أولية apriori متجمدة ، وتوهم الماركسيون أنه قد أصبح من حقهم أن يفرضوا هذه الأفكار فرضاً على التجربة ، أي كانت هذه التجربة ، وهذا انحصرت مهمتهم الوحيدة في إدخال الأحداث والأشخاص والظواهر في تلك القوالب الجاهزة التي بدأوا منها وأسقطوا من حسابهم الخلافات والفروق الفردية القائمة بين التجارب والأشخاص لحساب نظرية موحدة إلى التاريخ وإلى الطبيعة الاجتماعية مع أن الاهتمام بالاختلاف القائم بين التجارب والخلافات القائمة بين الأشخاص يمثل من وجهة نظر سارتر اهتماماً بالواقع واحتراماً للمنهج الماركسي^(١) .

(١) قارن نقد العقل الجدلي ص ٢٥ و ٢٣ و ٣٤ . . الخ ، وأنظر أيضاً الدكتور يحيى هويدى في كتابه « دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، ص ٤٨٤ (دار النهضة العربية — القاهرة عام ١٩٦٨) .

١ - سرير بروكست

الحق أن الماركسية المعاصرة أصبحت — بعد أن طرحت الجدل جانباً — «جاهزة» تماماً بقوايلها الجامدة لتحديد الأوضاع والمواقف والأحداث المختلفة، وبيان وجهتها وأماكنها ومدلولاتها ومغزاها، فهي تستطيع أن تحدد لك الموضوع الذى يمكن أن توضع فيه خطبة من خطب «روبسبير» أو سياسة الجبيلين أو الجيرونديين إثبات الثورة الفرنسية، كما تستطيع أن تحدد لك وضع *Sinner* قصائد بول فاليري (١٨٧١ — ١٩٤٥) أو ملحمة فكتور هوغو (١٨٠٢ — ١٨٨٥) الخالدة «أسطورة القرون» التى حاول فيها أن يؤرخ للبشرية والتى «عدت دعوة رائعة» للديمقراطية... الخ تستطيع أن تحدد لك ذلك كله ببساطة وسهولة منقطعة النظر، لأنها لا تجهد نفسها فى السير خطوة واحدة، وإنما هى تفسر كل شيء و«تحدد وضع» *situer* أى شيء بما لديها من قوالب جاهزة وأفكار «معدة» من قبل ومنهج أولى قبل *a priori* لكن ما الذى يعنيه «تحديد الموضوع» هذا... ؟

لو أننا رجعنا إلى مؤلفات الماركسيين المعاصرين، لوجدنا أنهم يقصدون به تحديد المكان الحقيقى للموضوع الذى ندرسه فى مسار شامل، وسوف يعددون لك الشروط والظروف المادية التى أوجدته، والطبقة التى نشأ فيها، ومصالح هذه الطبقات وحركتها وأشكال النضال الذى قامت به ضد الطبقات الأخرى وعلاقة القوى بعضها ببعض... الخ.

وعلى ذلك فسوف تبدو خطبة «روبسبير» وتأليف هذا الكتاب أو ذاك، أو تفسير هذا الحدث السياسى المعين عبارة عن لحظة جزئية معينة داخل هذا

الصراع يمكن أن يتم تحديدها بواسطة العوامل التي تعتمد عليها والأثر الحقيقي الذي تمارسه (١) . . . وشيئا فشيئا أصبح من غير الضروري عند الماركسيين دراسة الوقائع وخصصا طالما أنهم يضعونها في تصوراتهم الدجماطية السابقة (٢) . . . مع أن الماركسية الحية ينبغي عليها أن تتعمق دراسة البشر العيين لا أن تذيبهم في حوض من حامض الكبريتيك المركز (٣) . .

هذا المنهج الذي يفسر لك كل شيء وبطريقة آلية جامدة الذي يصفه سارتر تارة بالجلد المتوقف، وتارة أخرى بالجلد الدجماطقي، - لا يمكن أن يكون مقنعا : إذ أنه فضلا عن جوده وتحجره وآليته فهو منهج أولى قبل *a priori* كما سبق أن ذكرنا - فهو لا يستمد تصوراتهِ وأفكارهِ من التجربة - أو على الأقل يستمدّها من التجارب الجديدة التي يسعى إلى تفسيرها وفك رموزها ، لأنه قد شكل تصوراتهِ بالفعل ، وأعد أفكارهِ وجزها من قبل ، وهو على يقين من صدقها ويقينها .

ومن ثم فلم يعد لديه من هدف سوى ارغام الاحداث والأشخاص والأفعال والظواهر على الدخول في هذه الصور والأشكال الجاهزة ، لم يعد لديه من هدف سوى وضعها في دسريبر وكريست . . . Procrustes . . . (٤)

بكل ما في هذه العيارة من تعسف وتصنع وافتعال وقتل للحقيقة وتقطيع مشوه متهور للواقع الحي الذي يريدون تفسيره . . ويضرب سارتر العديد من

(1) Sartre : Critique P. P. 33

(2) Mary Warnock The Philos of Sartre P. 144

(3) Sartre : Critique , P. 7

(٤) قاطع طريق في الميثولوجيا اليونانية اسمه الحقيقي بوليمون Polymnon

الأمثلة على هذا الجدل المتوقف لكننا سوف نمسك منها بثلاثة أمثلة لحسب : —

فكيف تفسر الماركسية مثلاً — ظهور الوجودية في ميدان الفلسفة . . ؟
خذ مثلاً رأى « لوكاتش » . . Lukacz « تجده يقسمها قسمين :

الوجودية الألمانية (وجودية هيدجر) التي تحولت إلى نزعة متطرفة بتأثير
النازي .

والوجودية الفرنسية (لاسيما وجودية سارتر) وهي في رأى لوكاتش
الوجودية المتحررة التي وقفت ضد الفاشية وضد الغزو الهتلري لأوروبا بصفة
عامة ولفرنسا بصفة خاصة . وشكلت حركة لمقاومته ، وهذه الوجودية الفرنسية
إنما كانت تعبر عن تمرد البرجوازية الصغيرة التي كانت تعاني من الاستعباد
والاضطهاد في ظل الاحتلال النازي وهي عكس الوجودية الألمانية التي عبرت
عن هذه النازية ، لكن لوكاتش — فيما يقول سارتر — إنما يتغاضى بهذا التفسير
البسيط لظهور الوجودية عن واقعيتين أساسيتين :

الأولى : هي أنه كان هناك في ألمانيا تيار وجودي واحد عل الأقل رفض
أن يتحالف مع الهتلرية ، وبقي مع ذلك موجودا حتى بعد الرايخ الثالث وهذا
تيار كارل يسبرز .

الواقعة الثانية : هي أن هناك عاملا جوهريا في الفلسفة وأعني به الزمان

==
كان يدعو الغرباء لزيارته في بيته ثم يرغمهم على النوم في سريره ، فإن كانوا أطول
قطع الزيادة وإن كانوا أقصر شدم حتى الموت .

(وهو ما يسقطه لوكانش من حسابه تماما) إذ لابد أن تتقضى فترة طويلة من الزمان قبل أن تكتمل فلسفة الفيلسوف أو أن يتكّن من وضع نظرية أو تشييد مذهب .

ويضرب سارتر على ذلك مثالا بكتابه «الوجود والعدم» - ويقول إن هذا الكتاب كان نتيجة دراسة طويلة بدأت منذ عام ١٩٣٠ (أى قبل وصول النازي إلى الحكم حتى عام ١٩٤٣) (أى العام الذى صدر فيه الكتاب بالفعل) ، وهى فترة طويلة تبلغ ثلاث عشر سنة : تعرضت خلالها لكثير من التيارات ، ومنها عل وجه التحديد : تيار هيدجر الذى كان وقتها فى قمة نزعه المتطرفة .

وهذا 'يبين لنا أن هيدجر لم يكن قط ذا نزعة هتلرية على الأقل فى مؤلفاته الفلسفية (١) ، كما بين لنا بالتالى أن الوجودية الفرنسية (ومنها وجودية سارتر) لم تكن وليدة تطلع « البرجوازية » الصغيرة إلى التحرر من نير الاحتلال النازي .

وهاتان الواقعتان تدلان على أن « لوكانش » لم يحاول أن يفهم الوجودية وأن يفسر ظهورها ، لكنه أخذها إلى سرير « بروكرست » ، وهناك قطعها وفقا لما تقضى به القوالب الجاهزة عند الماركسية المعاصرة .

صحيح أن لوكانش لديه الوسائل التى تمكنه من فهم هيدجر، لكنه لن يفهمه أب.أ ، لأنه لى يفهمه فإن عليه أن يقرأه ، وأن يدرك معنى عباراته واحدة لآخر واحدة. وليس ثمة ماركسى واحد على ما أعلم - قادر على أن يفعل ذلك (١) والسبب أنهم يريدون أن يقفوا على أرضهم هم، وأن يخلقوا على أنفسهم باب المذهب فلا يرون سوى ضوئهم الخاص كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذاعاد الظلام وقفوا حيث هم

(1) Sartre : " Critique . . " P. 34 — 35 .

(2) Sartre : Ibid ; P. 35 (Note) .

رافضين الأفكار والآراء المعادية (ربما يسبب الخوف أو الكراهية أو الكسل...) . . ' وإذا شئنا الدقة فإنهم لا يفهمون كلمة واحدة . مما يقرءون ، وأنا لا ألومهم لنقص الفهم الشامل هذا عندهم باسم أية موضوعية برجوازية ، بل باسم الماركسية نفسها . إنهم سوف يكونوا قادرين على أن يرفضوا أو أن يدينوا بدقة أكبر وأن ينتصروا على دحضهم أكثر بمقدار ما يعرفون أولاً ماذا يرفضون وماذا يدينون (1)

ولقد أدى الجود والشككية واستخدام الجدال الدجال ليطبق المتوقف إلى آفاق من الشطط لم تكن في الحسبان ، تخضع البشر والأشياء جميعاً إلى الأفكار بطريقة أولية قبلية *a priori* وأصبح مثل الماركسيين مثل المذهب المثالي الذي يرى أن كل شيء يبدأ بالفكر وينتهي إليه ولا دور قط للواقع العملي العيني الذي يريدون تغييره .

بل أصبحت التجربة ثانوية عندهم ، بمعنى أن عليها فقط أن تحقق التنبؤات ، والأفكار التي تفرض عليها ، فإن لم تفعل كانت رجعية و « فاسدة » - ويضرب لنا سارتر مثلاً يثير من السخرية قدر ما يثير من الاشتقاق : « راكوزي » . . . Rakosi سكرتير الحزب الشيوعي المجري يريد أن يبنى في بودابست أنفاقاً لتتروى سيرا تحت الأرض لكن سراديب العاصمة المجرية لم تكن تصلح لبنائها فماذا يحدث ؟ لو أن « راكوزي » ماركسي « أصيل لاستفاد من التجربة ، ولأدرك أن مشروعه بحاجة إلى تعديل لكنه بدلاً من ذلك راح يلعن سراديب بودابست وأنفاقها ويتمها بأنهما « رجعية » ، وأنها تمثل ثورة مضادة *contre-revolution* مع أن الماركسية باعتبارها تفسيراً فلسفياً للإنسان والتاريخ ينبغي عليها أن تكون

(1) Sartre : Ibid ; P. 35 (Note) .

انعكاساً لمواقف التخطيط^(١). ولكن الذى يحدث فى الواقع هو عكس ذلك تماماً حتى أن المنتقف الماركسى يظن — خطأً — أنه يخدم الحزب بتبسيطه المسرف لمعطيات الواقع ، وبإهمالة المتعمد لتفصيلاته المخرجة ، وبتحريفه الغريب للتجربة الحية^(٢) بل أصبح التفكير يعنى عند الغالبية العظمى من الماركسيين إحلال السكلى محل الجزئ ، وهم يزعمون بذلك أنهم يعودون بنا إلى العينى ، ويقدمون لنا تحديدات أساسية لكنها مجردة .

ولقد كان هيجل يترك الجزئ موجوداً — على الأقل — كلعنة مرفوعة، لكن الفيلسوف الماركسى المعاصر يعتقد أنه يضيع وقته سدى لو أنه حاول أن يفهم أصالة الفكر التراجوازى فهو يرى أن الشيء الوحيد المهم هو أن يبين أن هذا الفكر لون من ألوان — المثالية^(٣) . . . إننا نلج على ما يأتى :

التاريخ أعقد بكثير جداً مما تتصور الماركسية التبسيطية . . . Simpliste . . . التى تبسط الأمور ، وليس على الإنسان لحسب أن يصارع ضد الطبيعة ، بل عليه كذلك أن يصارع ضد الوسط الاجتماعى أو الهيئة الاجتماعية التى أنجبته .

كما أن عليه أيضاً أن يصارع ضد غيره من البشر ، وأيضاً ضد فعله الخاص بمقدار ما يصبح هذا الفعل فعلاً آخر^(٤) . . . ودارتر يشير بذلك إلا واقعة الندرة التى يعتبرها محرك التاريخ .

(1) Sartre ; " Critique . . . " P. 25

(2) Sartre ; " Critique . . . " P. 25

(3) Sartre ; " Critique . . . " P. 40

(4) Sartre ; " Critique . . . " P. 202

وأخيرا يضرب لناثر مثلاً على المواقف الماركسية التي تمحدد سلفاً بغض النظر
عن الوقائع البينية :

يقول : د في الرابع من شهر نوفمبر — أعنى في لحظة التدخل السوفيتي الثاني
في المجر — كانت كل طائفة ، وكل جماعة من الجماعات الماركسية قد اتخذت
لنفسها موقفاً محدداً إزاء هذا التدخل حتى قبل أن تتجمع لديها أية معلومات —
كافية أو غير كافية — عن الموقف ، فهو إما عدوان من البيروقراطية الروسية
ضد ديمقراطية المجالس العملية ، أو تمرد جماهيري ضد الدغام البيروقراطي أو
هو ثورة مضادة عرف الاتحاد السوفيتي كيف يقضى عليها : . . . ثم وردت
فيما بعد أنباء كثيرة ، وكثيرة جداً ، لكن لم أسمع قط ماركسيا واحداً قد غير
رأيه . . . ومن بين التفسيرات التي ذكرتها هناك تفسير يظهر المنهج عارياً ألا
وهو التفسير الذي يرجع أحداث المجر إلى عدوان سوفيتي ضد ديمقراطية المجالس
العملية .

فهذه المجالس لم تكن موجودة عند التدخل السوفيتي الأول، وكان ظهورها
قصير الأمد ومبوشاً ، لكن ذلك كله لا يهم فقد وجدت المجالس وحدث التدخل
السوفيتي ومن هنا تلجأ الماركسية المثالية إلى وضع الأحداث في تصورات والسير
بها إلى حدها الأقصى (١) . . . ،

(١) - Sartre ; " Critique ; . . . " P. 26

٢ - علم الانسان .. بلا إنسان

— من الواضح إذن أن انحدور والشككية واستخدام القوالب الجاهزة قد جعل الماركسية المعاصرة تتردى في أخطاء لاحصر لها ، ويكفي أن نقول إنها استبدلت بالمنهج الجدلي العيني الحى منهجياً دجماً تطبيقياً جامداً ، وأنها أقامت علماً للإنسان بلا إنسان . . أقامت أنثروبولوجيا غاب عنها 'قدس' أقداؤها حين غاب عنها الإنسان ولم يعد الإنسان صانعاً للتاريخ ومحركاً للمجتمع ودعامة للنظم الاجتماعية لمخبل أصبح التاريخ والمجتمع هو الذى يشكل الإنسان خصوصاً الإنسان المفرد .

ولهذا فلو أنك أردت أن تدرس أية شخصية من الشخصيات التاريخية المعروفة سواء فى مجال السياسة أو فى مجال الأدب والفنون من أمثال د فاليرى ، أو د فلوير ، أو بودلير ، أو د نابليون ، أو غيرهم . . فخير لك أن لا تتجه إلى الماركسية المعاصرة لأنها سوف تلفى وجود هذا الإنسان الفرد لتصنع مكانه الطبيعة أو الظروف المادية . . إلخ ، . . إذا كنت أريد أن أفهم فاليرى ذلك المثقف البرجوازى الصغير الذى نشأ فى تلك الجماعة التاريخية المعينة وهى البرجوازية الفرنسية الصغيرة فى أواخر القرن الماضى فخير لى ألا أتجه إلى الماركسيين لأسألهم ذلك لأنهم سوف يستبدلون بهذه الجماعة المعينة فكرة ظروفها المادية ووضعها بين الجماعات الأخرى وتناقضاتها الداخلية . (١) ، ويرى سارتر أنه من الخطأ أن نصف الأديب الفرنسى فاليرى بالبرجوازى ثم نقف عند هذا الحد وكأننا فهمناه وسبرنا أغواره فى الوقت الذى لم نفعل فيه شيئاً قط : فاليرى مثقف برجوازى صغير ، وهذا

(1) Sartre : Critique ... P 44

حق ، لكن ليس كل مثقف برجوازي صغير هو فاليري .. في هاتين العبارتين يمكن القصور في الاجتهاد الماركسي (١) .

إن الماركسية لكي تدرك المسار الذي أدى إلى ظهور شخص ما أو أدى إلى إنتاجه داخل طبيعة ما وفي مجتمع معين وفي لحظة تاريخية معينة ينقصها : مجموعة من التوسطات ، إذ يجب عليها أن تدرس طفولته وعلاقته العائلية وحياته الخاصة وتطور شخصيته أما حين تكتفي بوضعه في إطار جاهز كأن تقول مثلا إنه برجوازي مثالي .. إلخ فهي إنما تكتفي بالانعكاس على نفسها بغير ما حد .. ذلك لأنها لا تجد في النهاية إلا ما قد حددته في البدء : « إن الماركسية لن تجد في وصف فاليري بأنه برجوازي ومثالي إلا ما حددته هي أصلا من قبل هاتين السكمتين (٢) » ولن تملك في النهاية إلا أن تتخلص من هذا « الجزء » أو من هذا الفرد العيني وذلك بأن ترده إلى إنتاج الصدفة وحدها ، (٣) .

ومن هنا فإن انجاز لم يجد حرجا ولا غضاضة في أن يكتب هذه العبارة الغربية .. ، إن ظهور مثل هذا الإنسان أو على وجه الدقة هذا الإنسان المعين في فترة محدّدة وفي بلد معين — هو بالطبع محض مصادفة .. ولو لم يوجد نابليون لحل محله شخص آخر .. وقل مثل ذلك في جميع أحداث المصادفة ، وفي جميع الأحداث التي تبدو مصادفه في التاريخ إننا كلما إبتعدنا عن الاقتصاد في المجال الذي نستكشفه « إتخذ هذا المجال طابعا أيديولوجيا مجردا ، ووجدنا المزيد من الصدفة في تطوره .. » .

وهكذا نجد أن الطابع العيني لهذا الإنسان المعين هو — عند انجاز — « طابع أيديولوجي مجرد » — وكل شيء بعيد عن محور الاقتصاد سوف يصبح خاصية

(1) Sartre Critique ... , P 43.

(2) Sartre Critique .. P 44

(3) Sartre : CritiqueP 44.

مجردة أما الوجودية — فيها يقول لنا سارتر — فإنها تختبر العبارة السالفة لانجاز حصراً تعسفياً للحركة الجدلية وتوفقاً للتفكير ورفضاً للفهم .

إن الوجودية ترفض أن تترك الحياض الواقعية الحقيقية نهياً للمصادفات التي لا يمكن التفكير فيها .

إن الوجودية تهدف دون أن تخون المبادئ الماركسية إلى أن تجد توسطات قد تسمح بأن ينبثق الفرد العيني والحياة الجزئية والصراع الواقعي والمتعين والشخص من خليفية المتناقضات العامة لقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج⁽¹⁾ .

ولهذا ينتهي سارتر إلى القول : بأننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها قد استبعدت شتى التحديدات العينية للحياة البشرية ، وكأنما هي مجرد عناصر تدخل في باب الصدفة البحتة ، فلم تستبق من مجموع التاريخ سوى هيكله العظمى المجرد . والنتيجة أن الماركسية قد فقدت تماماً كل إحساس بحقيقة الإنسان ، فلم تعد تجد أمامها لسد هذا النقص سوى نظرية بافلوف السيكلولوجية بكل ما تطوى عليه من تهافت .

وإننا نؤكد — ضد جعل الفلسفة مثالية وضد تجرييد الإنسان من إنسانيته — نؤكد أن عنصر المصادفة ينبغي إنقاذه إلى أقصى حد . إن الماركسين يقولون لنا إن نابليون بوصفه فرداً لم يكن إلا مجرد حادث عارض ، وأما ما كان ضرورياً فهو الدكتاتورية العسكرية بوصفها نظاماً سياسياً لازماً لتصفية الثورة . وهذا شيء لا يثير إهتمامنا فقد عرفناه دائماً ، لكن ما تنوى أن تبينه هو — أن نابليون هذا كان ضرورياً ، لأن تطور الثورة لم يؤد إلى ظهور الدكتاتورية كصورة تاريخية فحسب بل هو أوجد في الوقت نفسه شخصية ذلك الرجل الذي كان عليه أن يضطلع بهذه المهمة .

(1) Ibid.

فالضرورة التاريخية هي التي مهدت السبيل أمام الجنرال بوناپرت شخصياً للقيام على وجه السرعة بعملية تصفية للثورة ، فهي التي سمحت له — وله وحده — بالقيام بهذه المهمة بحيث أنه لا موضع للقول بإمكان إفتراض ظهور شخصيات أخرى كان في وسعها القيام بهذه الحركة وكأننا بازاء كلئ مجرد^(١) .

— والماركسية المعاصرة تفسر لنا — مثلاً ثانياً — واقعية فلوير Flaubert فتقدم لونا من الرمزية المتبادلة للنمو السياسي والإجتماعى للبرجوازية الصغير ذفى ذلك الوقت ، لكنها لا تبين لنا قط منشأ هذا التبادل ، فنحن لا نعرف مثلاً لماذا فضّل فلوير الأدب على أى شئ آخر ؟ أو لماذا عاش كالتناسك بعيداً عن الناس ؟ ولماذا ألف هذه الكتب بدلاً من كتب الشقيتين جونفكور^(٢) صحيح أن الماركسية تحدد الأوضاع والمواقف ، لكنها لا تكشف عن شئ قط ، وإنما تترك أنظمة أخرى — بغير مبادئ — تقيم الظروف الدقيقة للحياة وللشخص ، ثم تأتى لتبرهن على أن مخططاتها قد تتحقق صدقها .

(١) « نقد العقل الجدلى » ص ٥٨ — وانظر أيضاً الدكتور — ذكريلابراهيم فى كتابه « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥١٦ وراجع أيضاً مقاله ، هل أصبح سارتر ماركسيا ، مجلة للفكر المعاصر — العدد الثانى — أبريل ١٩٦٥ .

(٢) الشقيقان « جيل دى جونفكو Julo de Goncourt (١٨٣٠-١٨٧٠) وادمون دى جونفكور Edmon de Goncourt (١٨٢٢ - ١٨٩٦) — أديان فرنسيان أرادا أن يؤسسا مدرسة جديدة فى الأدب هي :

« مدرسة التحليل العلى ، يتشبه فيها الأدباء بعلماء الطبيعة فى معاملهم بحيث تكون مهمة الأديب فى رأيهم أن يحكى الواقع كما يحكيه الصحنى الأمين ، أو أن يصور الواقع كما تصوره آلة التصوير لا كما ترسمه ريشة الفنان — الدكتور زكى نجيب محمود « قصة الأدب فى العالم » الجزء الثالث ص ١٨٣ — ١٨٤ (مكتبة الإنجلو المصرية — القاهرة عام ١٩٤٨) .

فقد كان على فلوير أن يعيش كعاش ، وأن يكتب ما كتب ما دامت الأمور على النحو الذى كانت عليه ، أعنى ما دام الصراع الطبقي قد اتخذ هذا الشكل أو ذلك.. وما دام فلوير ينتمى إلى البرجوازية ، ذلك لأنه لم يكن ينتمى إلى البرجوازية بسبب دخله الثابت — ولا بسبب الطبيعة العقلية لأعماله . انه ينتمى إلى البرجوازية لأنه ولد فيها . أعنى أنه نشأ في أسرة برجوازية بالفعل ، وكان رب هذه الأسرة طبيباً جراحاً في مدينة «ردان» ، فلو أن «فلوير» كان يفكر ويشعر بطريقة برجوازية فالسبب هو أنه كان كذلك في مرحلة لم يستطع حتى أن يفهم فيها معنى الحركات والأدوار التي تفرض عليه .

وكانت هذه الأسرة شأنها شأن جميع الأسر — أسرة جزئية خاصة *Famille Particuliere* يعيشها الطفل الصغير بكل ما فيها من عواطف وصراعات نفسية وأحقاد وكرهية... الخ ، ثم يعيش من خلالها أيضاً طبقة البرجوازية ، الأم كانت تنحدر من طبقة النبلاء ، والاب ابن طبيب ييطرى . وكان «جوستاف» يشعر من الصغر بكرهية نحو أخيه الأكبر «أخيل» ، *Achille* الذى كان متفوقاً طوال حياته الدراسية .

وكان «جوستاف» يحقد عليه ، ويحقد على الطبقة البرجوازية من خلال حقه على أخيه ، تلك هى الأسرة الفردية الجزئية التي عاش جوستاف فلوير تناقضاتها وجعلت منه فلوير الشهير^(١)...

على هذا النحو يعمل سارتر على فك الماركسية من الداخل لتطعيمها بالفكر الوجودي ، فيطالبها بدراسة مجموعة من التوسطات الأساسية .

فإذا كان الصراع بين الطبقات يلعب دوراً أساسياً في تطوير المجتمع بل وفي حركة التاريخ فإن على الماركسية أن تكون على وعى كامل بحقيقتين هامتين :

Sartre : Critique... p 46.

(١)

الأولى : هى أن هذه الطبقات نفسها قد تكونت بواسطة جدل سابق بدأ
ببراكسيس فردى^(١) ...

والثانية : هى أن د الفرد فى النهاية هو الذى يعيش هذه الطبيعة فهى توجد
من خلاله ولا تكون عينية إلا بسلوكه وتصرفاته الطبيعية .

ولهذا فلا بد من دراسة الفرد ودراسة طفولته والأسرة التى عاش فيها
والظروف التى تعرض لها والمؤثرات التى أثرت فيه ، ذلك لأن الفرد يتعلم ممارسة
طبقة من خلال أسرته ، فهو يعيش الكلى (الطبقة) من خلال الجزئى (أسرته
هو) صحيح أن الماركسية تذهب إلى أن مصالح الطبقة تفرض على الفرد ضد
مصالحه هو الشخصية ، ولكن الطبقة ليست « تصورا (كليا مجردا) وإنما هى
شمول يتحلل Totalité detotalisé أعنى أنها شمول يتفكك من خلال الفرد .

فالفرد هو الذى يتعلم ممارسة الطبقة الاجتماعية ، ووجود هذه الطبقة
لا يتحقق إلا من خلال الفرد وبواسطة الأسرة التى يعيش فيها والتى ينعكس
صراعاتها عليه أيضاً : « فلوير » مثلاً عاش الطبقة البرجوازية بوجه عام لأنه
وجد نفسه فيها ، ولكنه أيضاً عاش إلحاد أبيه الذى كان شائماً إذ ذاك فى
البرجوازية الصناعية ، فأدى ذلك إلى أن يصبح فلوير مؤمناً على طريقته الخاصة ،
مؤمناً دون أن يعتقد فى وجود إله .

لقد عاش فلوير الصغير ذلك كله فى الظلام بغير وعى : فهو كطفل يعيش
شروط مستقبله من خلال المهن التى يمكن أن تُتاح له : وهو يحقد على أخيه
الأكبر كما ذكرنا الذى كان طالباً متفوقاً فى كلية الطب فسد عليه بذلك طريق
دراسة العلوم ولم يبق أمامه سوى دراسة القانون .

Laing & Cooper : «Reason & Violence» p 16 –
Tavistock Publication, London 1964.

(١)

وهكذا عاش فلوبر طبقتة الاجتماعية من خلال تناقضات عائلته الخاصة،
يتعذر علينا بعد ذلك كله أن نرجع « مادام بوفاري » إلى النظام السياسي
والاجتماعي للطبقة البرجوازية الصغيرة ليس إلا^(١) .

الواقع أن المادية الجدلية لم يعد في استطاعتها أن تحرم نفسها أكثر من ذلك
من ميزة التوسط الذي يسمح لها بالانتقال من التحديدات العامة والمجردة إلى
السمات الجزئية لهذا الفرد .

والتحليل النفسي^(٢) هو المنهج الذي يتم قبل كل شيء بتحديد الطريقة التي
يعيش بها الطفل ، علاقائه العائلية داخل مجتمع معين ، وهذا يعني أنه يتم بدراسة
بنية أسرة جزئية معينة .

وليس ذلك إلا تجلياً فردياً لبنية الأسرة الخاصة التي تناسب هذه الطبقة في
مثل تلك الظروف .

ومن هنا فإن الدراسات النفسية التي تتناول بالدرس شخصية من الشخصيات
يمكنها أن تلتقي الضوء على نمو الأسرة الفرنسية فيما بين القرن الثامن عشر والقرن
العشرين ، مما يلقي الضوء — بدوره وبطريقة خاصة — على النحو العام لعلاقات

(١) الدكتور يحيى هويدي : نفس المرجع السابق عن ٤٨٧ .

(٢) عندما يتحدث سارتر عن « التحليل النفسي » ، La Psychanalyse فإنه
يعتبره مثل علم الاجتماع نظاماً مساعداً لا بد أن يجد مكانه في التخطيط الشامل
للمعرفة لكنه لا يقصد به مدرسة فرويد التقليدية ، التي تعتمد على فكرة
اللاشعور وإنما هو في كتابه « الوجود والعدم » يضع مبادئ أساسية للتحليل
النفسي الوجودي وهي مبادئ تدبر لفرويد ولكنها تنسق مع وجودية سارتر
بوصفها فلسفة الحرية أنظر « هازل بارنز » في ترجمتها الانجليزية « لشبكة المنهج »
ص ٦٠ حاشية رقم ٢ وأيضاً لينج وكوير في كتابهما « العقل والعنف » ص ٢٣ .

الانتاج^(١) ...

لكن الماركسيين اليوم لا يهتمون إلا بالناضجين حتى لينخيل اليك وأنت
تقرأ لهم أننا نولد في السن التي نقسم فيها المرتب لأول مرة أفقد نسوا طفولتهم
وأنت حين تقرأ لهم تشعر أن الناس لا يخبرون الاغتراب والنشؤ اللهم إلا في
عملهم أولا ، على حين أن كل فرد منا يعيش في الواقع هذا الاغتراب وهذا
النشؤ في طفولته لأول مرة في عمل أبويه .

ومن هنا فإن الوجودية تستطيع أن تدمج منهج التحليل النفسي الذي يكشف
نقطة اللقاء بين الفرد وطبقته وهي أسرته ، فالأسرة هي التوسط بين الطبقة الكلية
والفرد ، ان الأسرة في الواقع تتكون في حركة التاريخ العامة وبواسطة هذه
الحركة ، ولكنها من ناحية أخرى يعيشها الفرد في أعماق الطفولة^(٢) .

ويعتقد الماركسيون أن السلوك الاجتماعي لفرد من الأفراد مقيد بالظروف
العامة لطبقته ومشروط بمصالح هذه الطبقة ، وأن هذه المصالح تكون مجردة
في البداية لكنها بواسطة الحركة تصبح قوى عينية تقيدنا ، وهي تسد علينا أفقنا
وتعبر عن نفسها على شفاهنا ، فهل هذه القضية تناقض فكريتنا عن أن سلوكنا
الراهن مشروط بطفولتنا . . ؟ كلا بل إنه لمن السهل أي نرى على العكس أن
التوسط لا يغير من الأمر شيئا .

وقد يعتقد الغالبية العظمى من الناس أن أحكام الطفولة المبكرة وما فيها
من أفكار ومعتقدات لا يمكن تجاوزها لأننا خبرناها أولا في طفولتنا .

لكن هذه الطفولة التي لا يمكن تجاوزها ليست على وجه الدقة سوى طريقة
خاصة يعيش بها الأفراد المصالح العامة للتوسط الذي يعيشون فيه . لا شيء قد

Sartre : Critique de La Raison Dialectique p. 97. (١)

Ibid (٢)

تغير بل على العكس إن التحليل النفسى - إذا ما اعتبرناه متوسطا - فإنه لا يدخل
أى مبدأ جديد للتفسير ، ولكنه يحذر من نفي علاقة الفرد المباشرة والحاضرة
بطبقته وبيئته، إنه يعيد ادخال التاريخية والسلبية فى الطريقة نفسها التى يحقق بها
الفرد نفسه بوصفه عضوا فى فئة اجتماعية معينة^(١) .

معنى ذلك كله أن سارتر يتفق مع الماركسية فى نظريتها عن الطبقات وتطاحنها
وفى أهمية علاقات الانتاج والبنى السياسية والاجتماعية فى النظام الاجتماعى
ويتفق معها أيضا فى أن المرء يجد نفسه مقيدا أو مرتبطا بعلاقته البشرية .
ولستطيع أن نلخص التصورات الماركسية الواسعة التى أخذ بها سارتر
فيما يأتى : —

أولا : إن وضع الناس فى المجتمعات الماضية والحاضرة يتحدد مباشرة عن
طريق نمط علاقات الانتاج والبنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة عليها، فالإنسان
هو نتاج انتاجه (وإن كان علينا أن نلاحظ أن سارتر يسارع هنا فيضيف أن
الإنسان أيضا فاعل تاريخى وليس مجرد انتاج فحسب) .

ثانيا : إنه لما كانت محاولة الإنسان لحل مشكلات الانتاج قد اتخذت شكل
بناء المجتمع الطبقي، فإن علينا أن نفسر التاريخ على أنه فى جانب كبير منه تاريخ
صراع الطبقات .

ثالثا : إن الأفكار والقيم السائدة فى فترة من الفترات هى أفكار وقيم
الطبقة المسيطرة ، فالفرد يعبر عن طبقته فى عمله الخلاق كما يعبر عنها فى
سلوكه اليومي .

رابعا : إن الفكرة القديمة عن التاريخ والقائلة بأنه تقدم نحو الأمام وأنه

Sartre : Critique.. p 49 (Note 2).

(١)

يسير نحو غاية بعيدة أو كمال نهائى ، ففكرة لا أساس لها من الصحة (١) .

وعلى الرغم من أن سارتر يتفق مع الماركسية فى هذه النقاط العريضة فإنه يختلف معها فى وسائل جوهرية أخرى ، فإذا قلنا إن الفرد يرتبط بعلاقات بشرية وأن هذا الارتباط فى حقيقته الأولى العامة يشير إلى « صراع القوى المنتجة مع علاقات الإنتاج » فإن ذلك كله لا يعيشه الفرد بهذه البساطة ، أو بالأحرى فإن المشكلة هى أن تعرف ما إذا كان الرد *Rédution* ممكناً ، فالفرد يعيش وضعه وارتباطه من خلال الجماعات التى ينتمى إليها ، والغالبية العظمى من هذه الجماعات هى جماعة محلية محدودة ومعطاة بطريقة مباشرة .

— ويضرب سارتر على ذلك أمثلة كثيرة — فمن الواضح مثلاً — أن العامل فى المصنع يخضع لضغط وتأثير رفاق العمل أو « جماعة الإنتاج » التى ينتمى إليها كذلك لو أنه كان يسكن بعيداً عن مقر عمله ، فإنه سوف يخضع لضغط وتأثير آخر من رفاق المسكن أو « جماعة المسكن » . . . إلخ .

وهذه الجماعات تمارس ألواناً شتى من المؤثرات على أعضائها .

والمشكلة هى أن نعرف ما إذا كانت الماركسية سوف تفك الجماعة السكانية إلى عناصرها أم أنها ستعترف لها باستقلال نسبي وقوة توسط ، ومعنى ذلك أن علاقة الفرد بالجماعة تعبر عن واقع يعيشه الفرد ويملك عليه فاعلية خاصة ، وهذه العلاقة تصبح أشبه ما تكون بالستار الذى يتوسط بين الفرد والمصالح العامة لطبقته . وينبغى ألا نخلط بينها وبين أى لون من ألوان الوعى الجماعى (٢) .

(1) Hazel E. Barnes : Introduction To Sartre's Problem of Method P. XIX.

(2) Sartre : Critique . . P 49 — 50

ثانيا : الفهم الشامل للإنسان

— يبدأ سارتر مشروعه بإزاحة عقبة أساسية روج لها كجور طويلا وهي أن الإنسان سرٌّ مغلق لا يمكن لنا معرفته ، وينذهب على العكس إلى القول بأن كل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أن الإنسان لا يزال مجهولا فحسب ، وأنه لم تتوفر لدينا بعد الوسائل لكي نتعلم كيف نعرفه ، يقول سارتر في هذا المعنى — مظهر أرض المعرفة من ألغام اليأس الكبير كجوردية — : (من المؤكد أننا لا نؤمن — كما كان يفعل كيركجور — أن هذا الإنسان الواقعي لا يمكن معرفته *inconnaisable* بل نحن نقول إنه لم يُعرف فحسب أو إنه مجهول ، وإذا كان يفلت مؤقتا من المعرفة ، فما ذاك إلا لأن التصورات الوحيدة التي نستخدم لفهمه مستعارة من مثالية اليمين أو مثالية اليسار ، وهما مثاليتان لم تتردد في دمجهما : فالأولى تستحق لاسم المثالية من مضمون تصوراتها والثانية من طريقة استخدامها اليوم لتصوراتها⁽¹⁾ .

الإنسان — إذن — ليس سرا مغلقا يستعصى فهمه وإنما كل ما في الأمر أننا لم نعرف السبيل الصحيح لفهمه فاستعرنا أدوات وطرقا خاصة لتحقيق لنا هذه الغاية ، مع أن فهم الإنسان لا بد أن ينبع منه هو نفسه ، ولا بد أن يقدم لنا الأدوات والتصورات والوسائل التي تمكننا من أن نسير أغواره من الداخل ومن الخارج معا — أي فردا وجماعة على السواء — ولا يكون ذلك بممكننا إلا إذا أقنأنا علماء الإنسان ، أو ، أنثروبولوجيا فلسفية . . . والحق أن محاولة إقامة مثل هذا العلم تمثل الجهد الذي بذله سارتر في كتابه الكبير ، السؤال الوحيد الذي أطرحه (في هذا الكتاب) هو : هل لدينا اليوم الوسائل التي نستطيع

(1) Jean--Paul Sartre : « Critique de la Raison Dialectique » .
Tome I P.28—29. (Gallimard, Paris, 1960)

بواسطتها أن نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية^(١) — على أننا ينبغي أن نكون على وعى — منذ البداية — بأن الانثروبولوجيا التي يدعو «سارتر» إلى إقامتها والتي يزعم أن «نقد العقل الجدلي» يستهدف وضع أسسها — هذه الانثروبولوجيا يجب أن تفهم بمعنى واسع جداً بوصفها نظرية فلسفية هي الإنسان بصفة عامة (فرداً وجماعة) وظروفه وأفعاله وتاريخه ومستقبله... الخ — فهي ليست علماً انثروبولوجياً بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة وبالتالي فسوف يكون من الخطأ أن نصف تجربة سارتر النقدية هذه — كما يحاول أن يسميها — ضمن علم الاجتماع أو علم الأجناس — يقول في هذه المعنى : «في كلمة واحدة — نحن لا نتصدى لدراسة التاريخ البشرى ولا علم الاجتماع ، أو علم الأجناس أو السلالات البشرية ، لكنى أود بالأجرى إرساء أسس تكون — إن جاز لي أن أحرف قليلاً عنوان كتاب كانط — «مقدمات لسل انثروبولوجيا مقبلة»^(٢) .

أين نأتى بالوسائل التي نتمكننا من إقامة هذا العلم... ؟

الحق أن أية محاولة لبناء انثروبولوجيا فلسفية سوف تلقى بنا في أحضان الماركسية، إذ لا بد أن يتم طرح السؤال والاجابة عنه في سياق الفكر الماركسي^(٣) : لأننى أعتبر الماركسية في عصرنا الفلسفة الوحيدة التي لا يمكن تجاوزها ، ولأننى أيضاً أعتبر إيديولوجيا الوجود (يقصد الفلسفة الوجودية) بمنحها الشمولى قطعة أرض حبيسه (أو جيب Enclave) داخل الماركسية نفسها...^(٤) ، فليس في استطاعتنا أن نتخطى الماركسية لأنها فلسفة العصور وكل فلسفة غيرها ليست من الفلسفة في شيء أو هي ليست فلسفة على الأصالة لكنهاء إيديولوجيا.

(1) Ibid. P. 9

(2) Sartre : Critique, P. 153 .

(3) N. W rnoek : op. cit P. 140 .

(4) Sartre : Critique, P. 10 .

فالوجودية ليست فلسفة حقيقية وإنما هي أيديولوجيا مؤقتة أو نظام طفيل يعيش على هامش المعرفة (لأنه المعرفة لا بد أن تكون شاملة) ويحاول أن يسد ثغرات في الماركسية لو أنها أصلحت فسوف يتلاشى تماما^(١) . فليس ثمة سوى فلسفة واحدة هي الماركسية : « وأية محاولة مزعومة لتجاوز الماركسية لن تكون في أسوأ حالاتها إلا عودة إلى ما قبل الماركسية ولن تكون في أحسن حالاتها إلا إعادة كشف للفكر الذي تتبذره الفلسفة التي يزعم الإنسان أنه تجاوزها^(٢) . والواقع أن السبب الرئيسي الذي جعل الوجودية تحتفظ لنفسها باستقلال ذاتي حتى الآن هو ما في الماركسية — فلسفة العصر — من قصور ، ما فيها من تجاهل للفرد ، وما فيها من وجود واستخدامها لما يسميه سارتر «تارة بالجدل المتوقف، وتارة أخرى بالجدل الدجائقي» ، مع أنها تمثل في نظر سارتر زاوية حقيقية مع الوجودية في النظر إلى الإنسان وفهمه فهما شاملا : « لقد كما مقتنعين منذ وقت طويل وفي آن معا ، أن المادية التاريخية تقدم لنا التفسير الصحيح الوحيد للتاريخ ، وأن الوجودية تظل كذلك هي الزاوية العينية الوحيدة التي نطل منها على الواقع ، وأنا لأزعم أن هذا الموقف ليس متناقضا^(٣) » . وفي سبيل رفع هذا التناقض وتجاوز هذا الموقف المزدوج قام سارتر بمحاولته الأخيرة ، وهي محاولة جدية في أساسها بمقدار ما هي كشف وتحليل ونقد لمفهوم « العقل الجدل » فهو يقول : صحيح أن العمل Faire سيحيلنا إلى المعرفة Connaitre وأن المعرفة ستحيلنا إلى العمل في وحدة مسار سيكون هو نفسه جدليا ، غير أن الغاية النهائية الحقيقية لهذه الدراسة غاية نظرية ، وفي استطاعة المرء أن يصوغها في الكلمات الآتية : ما هي شروط إمكان معرفة لتاريخ بصفة عامة ؟ وإلى أي حد تستطيع أن نقول إن العلاقات التي تكشف عنها هذه المعرفة ضرورية ؟ وما هي

(1) Ibid, P. 18 .

(2) Ibid, P. 17 .

(3) Sartre : Critique, P. 24— 5 .

حدودها وماهى المعقولة الجدلية وماهو أساسها ؟ إننى أبعد ما أكون عن الاعتقاد بأن جهد فرد واحد معزول يمكن أن يزودنا بإجابة شافية مهما تكن جزئية عن مشكلة بهذا الاتساع ، مشكلة تضع شمول التاريخ موضع التساؤل . إن هذه الأبحاث الأولى إذا ما سمحت لى بأن أحدد المشكلة بدقة من خلال تقارير مؤقتة لا نورد لها إلا لى تُعدّل ويدور حولها الخلاف ، وإذا ما أثارت مناقشات — وإذا ما كانت هذه المناقشات على أحسن الفروض تدور بصورة جماعية داخل جماعات عمل معينة — فإن ذلك يكفينى ويرضىنى تماما^(١) .

الهدف إذن فهم الإنسان فهما شاملا ، وفى سبيل الوصول إلى هذا الهدف علينا أن نقيم انثروبولوجيا فلسفية ، وفى حوض الماركسية وانطلاقا من المعطيات^(٢) ، ولو أننا وضعنا فى اعتبارنا ما كان يقوله ماركس من أن الناس يصنعون تاريخهم أو أن « الإنسان يصنع التاريخ بمقدار ما يصنعه التاريخ » لوجدنا بين أيدينا مفتاحا بالغ الأهمية لفهم الإنسان فهما شاملا من الداخل ومن الخارج فى آن معا : فهذا يعنى أن العلاقات البشرية هى فى كل لحظة النتيجة الجدلية لنشاط البشر من حيث أنها (أى هذه العلاقات) تقوم بتجاوز العلاقات البشرية التى يخضع لها الإنسان من قبل ، والى اتخذت شكل المؤسسات ...^(٣) وهذا يعنى بعبارة أوضح أن « الإنسان تاريخى » ، وأن العلاقات البشرية علاقات تاريخية أساسا وأن « الإنسان لا يوجد بالنسبة للإنسان إلا فى ظروف وفى شروط إجتماعية معينة ومن ثم فشكل علاقة بشرية هى علاقة تاريخية » غير أن العلاقات التاريخية هى علاقات بشرية بمقدار ما تعطى نفسها فى كل عصر كنتيجة مباشرة للبراكسيس Praxis أعنى لكثرة الأنشطة فى داخل حقل عمل واحد^(٤) وإذن فنحن

(1) Ibid, p. 136 .

(2) Ibid, P. 108 .

(3) Sartre : Critique P. 180 .

(4) Ibid ,

لكي نفهم الانسان ينبغي علينا أن نولي وجهنا شطر « الإنسان التاريخي » ، علينا أن نبحث في التجربة العينية الحية كما يعيشها الناس في التاريخ ، لكن الإنسان التاريخي إنما هو انسان يذمو ويتطور دون أن يتحدد سلفا مسار هذا النمو أو طريق هذا التطور ، ومن ثم فشكل حقيقته عنه لا بد أن تكون نامية ومتطورة ، وهذا ماورثته الوجودية « وجودية سارتر » ، عن هيجل من خلال الماركسية . . وهو أنه إذا كان ثمة حقيقة عن الانسان في علم الانثربولوجيا فلا بد أن هذه الحقيقة تصير ولا بد لهذه الحقيقة أيضا أن تجعل نفسها تشميلا totalisation . . وهذا يعني أن معرفة الإنسان لا بد أن تكون تفاعلا مستمرا بين الادراك فشكل منها يفضى الآخر ، أعني أن المعرفة إدراك التجربة العينية الحية التي يعيشها الانسان ، وهي في نفس الوقت تطوير لتخطيط تصوري عن هذه التجربة — ويكفي هنا أن نقول إن المعرفة لا بد أن تكون جدلية .

لكن ذلك لا يعني أن سارتر يهتم أساسا باكتشاف جدل جديد ، فليس ثمة ما يدعو إلى ذلك لأن الفكر الجدلي قد أصبح واعيا بنفسه من الناحية التاريخية منذ بداية القرن الماضي . لكن المشكلة هي ، أن هذا الفكر الجدلي انشغل — منذ ماركس — بموضوعه أكثر مما انشغل بنفسه ، ولهذا فإنه سوف تواجهنا بصدد العقل الجدلي المشكلة التي واجهت كانط — فلم يكن لدى كانط أى شك في أننا جميعا على وعى بحقيقة الامر المطلق الاخلاقي ، ولقد ظن من ثم أن السؤال الفلسفي ليس هو : هل هناك أمر مطلق ؟ بل بالأحرى (طالما أننا نعرف أن هناك أمرا مطلقا) هو : كيف يكون ذلك ممكنا . ؟ وسارتر بالمثل لا يناقش مسألة أن هناك عقلا جدليا أو أن حركة الفكر والتاريخ جدلية (كما يعتقد) وإنما أثار سؤالا فلسفيا — هو : كيف يكون ذلك ممكنا ؟ (٢) .

(١) Ibid , P. 10 .

(٢) M. Warnock : The Philos. of Sartre P. 140 .

أعنى أنه ينسائل عن مشروعيته : « الواقع أننا لن نستطيع أن نفهم الإنسان
فهما حقيقة ما لم نبرهن على مشروعية العقل الجدلى .

وحتى ذلك الوقت لن يكون لنا الحق فى دراسة الإنسان : أى انسان .. أو
أية جماعة بشرية . . أو أى موضوع بشرى . . . الخ ، ومن ثم فإن محاولتنا
سوف تكون نقدية من حيث أنها تحاول أن تحدد صحة العقل الجدلى والروابط
والتعارضات القائمة بينه وبين العقل التحليلى والوضعى ، لكن المحاولة ستكون
هى نفسها جدلية طالما أن الجدلى هو وحده القادر على دراسة المشكلات
الجدلية (١)

ومعنى ذلك أن البرهنة على مشروعية العقل الجدلى أساسية إذا أردنا أن
نفهم الإنسان فهما شاملا ، وهذا العقل ليس عقلا نظريا تأمليا ، وإنما هو عقل
عملى أو قل إنه عقل نظرى وعملى فى آن معا ينتقل من العمل إلى المعرفة ومن
المعرفة إلى العمل كما سبق أن ذكرنا ، ومن هنا تظهر علاقة جديدة بالموضوع ،
علاقة تتضمن فهم الموضوع وتغيره فى آن معا ، وهذه العلاقة الجديدة هى
البراكسيس ومن ثم فإن فحص هذه العلاقة أو هذا البراكسيس يبين لنا كيف يكون
الجدلى ممكنا . (٢)

ومن الضروري لفحص البراكسيس أو أى نشاط بشرى أن يكون لدينا
— على مايقول سارتر — مايسميه أطباء الأمراض العقلية والمؤرخون الألمان
بالفهم الشامل Compréhension لكن ذلك لايعنى أن تكون لدينا أية موهبة
خاصة ولا قدرة حدسية خاصة ، وإنما هذا اللون من المعرفة هو ببساطة الحركة
الجدلية التى تفسر الفعل التام acte ، بمغزاه النهائى انطلاقا من شروطه الاولى

(1) Sartre : Critique P. II .

(2) M. Warnock . op. cit P. 141 .

التي بدأ (١) منها الفهم الشامل للإنسان يحتاج إلى عقل جدلي ونحن نبرهن على مشروعية العقل الجدلي إذا ما فحصنا البراكسيس ، ولفحص البراكسيس نحن في حاجة إلى حركة جدلية أعني إلى فهم شامل — ولسنا هنا أمام دور فاسد لكننا أمام حقيقة بسيطة هي أن العقل الجدلي لا يتقدمه ولا يعرفه إلا عقل جدلي — وكل فهم شامل يحتاج إلى فهم شامل لدراسته — وهكذا نجد أنفسنا أمام لون من ألوان الدائرية الجدلية Circularite Dialectique للفكر وهو يعني أن الفكر الجدلي هو نفسه لون من ألوان الجدول : « ينبغي أن نضع في ذهننا هذه الحقيقة وأن نتلوّر منها جميع النتائج ، وتلك الحقيقة هي ما يمكن أن نسميه بالدائرية الجدلية ، . ولكن هناك أيضا ملاحظة هامة هي أنه إذا لم يكن أنفسنا موجودات جدلية فلن يكون في استطاعتنا أن نفهم هذه الدائرة ، أنا لا أعرض ذلك منذ البداية لحقيقة مقررة ولا حتى على سبيل النكته والتخمين ، لكنني أسوقه بوصفه نمط الفكر الذي ينبغي أن يتوفر لدينا لكي تتضح التجربة الجارية

... en cours (٢)

لكننا نستطيع على أية حال أن نتمسك بطرف واحد من أطراف هذه الدائرة — إن صح التعبير — إذا نحن تدبرنا المثال الآتي الذي يقدمه سارتر لما يعنيه بالفهم الشامل :

افرض أنني أعمل مع صديق في غرفة واحدة ، وأفرض أن جو الحجرة قد أصبح شديد الحرارة — إنني في مثل هذه الحالة أستطيع أن أفهم فيها شاملا سلوك صديقي الذي توقف عن العمل ونهض فجأة متجها نحو النافذة — فهو قد نهض « ليعطينا الهواء » — لكن هذا العمل ليس موجودا ضمنا في الظروف المادية

(١) Sartre P. 96

(٢) Ibid , P 97

أى فى الغرفة التى نعمل بها ، لأنه ليس مسجلا فى الحرارة أو لم تسببه الحرارة بوصفه مثيراً لسلسلة من ردود الفعل : لكن ماأراه هنا فهو سلوك تركيبي يوحّد الحقل العملى الذى تواجد فيه نحن كلانا بتوحيده لنفسه ، فالحركات جديدة ، وهى تتكيف مع الموقف ، وتتكيف مع العفبات الجزئية ، وذلك بسبب أن الأطر المدركة تتحد داخل وحدة تنفيذ المشروع فن الضرورى أن تتجنب هذه المتضدة ، والنافذة ذات مصاريع أو هى تفتح برفعها إلى أعلى ، أو لعلمها من نوع مجهول لدينا ، ... الخ . سوف يدخل ذلك كلمة فى الحقل العملى ، حقل ادراكى الشامل ، وإذا كنت أريد أن أتجاوز تتابع الحركات وأن أدرك وحدتها ، فلا بد أن أشعر أنا نفسى بالجو الساخن بوصفه حاجة إلى جو منعش أو على أنه نداء للهواء ، أعنى أننى أنا نفسى لابد أن أصبح التجارز المعاس . . . *Dépassement vécu* . . . لموقفنا المادى ، إن الأبواب ، والنوافذ الموجودة داخل الغرفة ليست وقائع سلبية تقبلية . . . *passive* تماما ، ولكن عمل الآخرين قد أعطاها معناها ، وجعل منها أدوات وامكانيات بالنسبة لشخص آخر (أى شخص آخر) وهذا يعنى أننى أفهمها فهم شديدا شاملا فى الحال بوصفها بنى وسلبية وبوصفها منتجات نشاط موجه ، لكن حركة صديقى^١ تلقى الضوء على الإشارات والدلالات - المتبلورة فى هذه المنتجات ، وسلوكه يكشف عن الحقل العملى بوصفه مجالا طريقيا . . . *espace hodologique* - والعكس صحيح أيضا فإن الإشارات المتضمنة فى الأدوات تصبح المعنى المتبلور الذى يسمح لى بفهم العمل الذى يشرع فيه أن سلوكه يوحّد الغرفة ، كما أن الغرفة هى نفسها سلوكه^(١) .

فى هذا المثال نجد عدة نقاط يمكن أن تعيننا على أن نقف على معنى الفهم الشامل عند سارتر وهو فهم جدلى بطبيعته :

١ - إن الفهم الشامل يعنى الحركة الجدلية التى تفسر الفعل بدلالته النهائية (الذهاب إلى النافذة لإعطائنا الهواء) ابتداء من شروط بدايته الأولى (الشعور بجو الغرفة الحار) .

٢ — أن هذا السلوك بدلا من أن يوضحه الموقف ، يوضح هو نفسه الموقف ، لقد شعرت وأنا منهمك في العمل بالحرارة بضيق مضطرب غير واضح لكن أرى في سارك صديقي مقصده لعملى ومعنى ضيقى في آن معا . . ومن ثم فإن حركة الفهم الشامل هو في آن معا تقدميه (نحو النتيجة الموضوعية) وتراجعية (من حيث أننى أعود إلى الحالة الأولى في الغرفة وهى الجو الخائق) التقدمية التراجعية Progressive — regressive خاصة يصف بها سارتر كل حركة جدلية (٢) .

إن الفهم الشامل يعنى ادراك المجال كله أو مايسميه سارتر د بالحقل العملى ، الذى يتحد فيه سلوك صديقى وسلوكى وما فى الغرفة من أدوات (التى لاكتسبت دلالة بفعل بشرى سابق) وهى فكرة أساسية لفهم نظرية المعرفة عند سارتر يعتمد فيها على فكرة المجال عند الجشطالت وسوف نعود إليها فيما بعد ، ولهذا سيقول سارتر إن الفهم الشامل ليس شيئا آخر سوى حياى الواقعية نفسها ، أعنى الحركة المشتملة Totalisatour التى تضم صديقى وأنا نفسى والبيئة التى توجد فيها فى وحدة تركيبية لتوضع جار

خاتمة

— نستطيع أن نقول في نهاية هذا المقال إن سارتر يريد أن يقوم بمحاولة كبرى لفهم الإنسان فهما شاملا عن طريق إقامة أنثروبولوجيا فلسفية جديدة يستفيد في إقامتها من الفلسفة الماركسية أساسا ، التي هي في رأيه فلسفة العصر الشاملة والتي لا يمكن تجاوزها لكنه يريد أن يستعين أيضا بالوجودية لسد الثغرات الظاهرة في الماركسية وأهمها جميعا استبعاد الإنسان ، يقول :

« لسنا نريد أن ترفض الماركسية باسم طريق ثالث أو مذهب إنساني مثالي بل أن نستعيد الإنسان داخل الماركسية »⁽¹⁾ .

فهو يكشف مكانا فارغا في قلب هذه الفلسفة هو مكان الإنسان نفسه الذي حوّلته الماركسية إلى موضوع للدراسة واستبعدته كفاعل وباحث وعحرك لهذه الدراسة نفسها ، فهي تحذف السائل Le Questionneur من مجال البحث لكي يبقى المشوّل فقط Questionne موضوعا لمعرفة 'مطلقة' .

ومعنى ذلك أن الماركسية تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية .

إن الإنسان في الأنثروبولوجيا الفلسفية التي يريد سارتر إرساء قواعدها ليس مجرد « موضوع » دراسة وإنما هو أيضا الباحث الذي يقوم بهذه الدراسة ليس موضوعا للتاريخ وإنما هو أيضاً صانع التاريخ ، فهو موضوع معرفة وذات فاعلة

(1) Sartre . Critique P 59

في آن معا^(١) . وهذا الارتباط المتبادل نَجده أيضا في علم الاجتماع من الباحث وموضوع بحثه ، أن الباحث في علم الاجتماع لا يستطيع حقاً أن يكون «خارج» جماعة ما إلا بمقدار ما يكون «داخل» جماعة أخرى^(٢) ..

وها هنا نصل إلى نقطة ينبغي توضيحها ، فإذا كان أحد تلاميذ سارتر المخلصين — فرانسيس جالسون Francis Jeanson قد تسكّل بتفسيره تطوره الأخير فذهب إلى أنه انتقال من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » — على إعتبار أن سارتر « الوجود والعدم » كان أميل إلى تفسير الظواهر البشرية تفسيراً ذاتياً مستهدفاً من وراء ذلك مواصلة الحملات التي بدأها كيركجور ضد أولئك الذين كانوا يفسرون الموقف البشري تفسيراً موضوعياً صرفاً . فإن سارتر في « نقد العقل الجدلي » يريد أن يستوعب في نظرته إلى الموقف البشري شتى العوامل المؤثرة على الوجود الإنساني بما في ذلك العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية .. إلخ . وأصبح يدخل في اعتباره « صراع الطبقات » وصار أميل إلى تحديد « الموقف البشري » تحديداً تاريخياً^(٣) ..

إلا أنه ينبغي ألا نبالغ في عملية الانتقال من الجانب الذاتي إلى الجانب الموضوعي هذه ، فلا شك أن هذه النظرة الأحادية هي بالضبط التي يحاول سارتر أن يتجنبها في كتابه الأخير .

(١) سارتر « نقد العقل الجدلي » ص ١٠٤ وانظر أيضاً الدكتور يحيى هويدي في كتابه « دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة » ص ٤٨٩ — وكذلك « هل أصبح سارتر ماركسياً .. ؟ » مقال في مجلة الفكر المعاصر — العدد الثاني أبريل عام ١٩٦٥ للدكتور زكريا إبراهيم — وله أيضاً دراسات في الفلسفة المعاصرة ص ٥١٦ .

(2) Sartre : Critique .. P, 55 .

(٣) راجع الدكتور زكريا إبراهيم في مقاله السالف الذكر — وفي كتابه « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص ٥٠٧ — ٥٠٨ .

ولو أن سارتر انتقل من الذاتية الى الموضوعية — وهذا كل ما فى الامر — فلماذا يعيب اذاً على الماركسية وقوفها عند « الموضوع » ، فحسب ، بحيث يكون اهتمامها كله منصبا على دراسة الظروف والشروط الموضوعية للوجود الإنسانى؟ ان سارتر — فى الواقع — يريد أن يفهم الإنسان ، فهما شاملا أعنى من الداخلى ومن الخارج معا ، — الإنسان ذاتا وموضوعا — ولا يتأتى ذلك — الا اذا حاول أن يقف على حقيقة « البراكسيس البشرى » .

أعنى اذا حاولنا أن نفهم النشاط البشرى بوصفه رابطة من الذاتية والموضوعية يقول فى هذا المعنى « سوف يكون من الخطأ أن نعتقد أن الفهم الشامل للإنسان يشير الى الجانب الذاتى فحسب ، لأن الذاتية والموضوعية خاصيتان متعارضتان ومكملتان الواحدة للأخرى فى الإنسان بوصفه موضوع المعرفة ، والمسألة تتعلق بالفعل فى ذاته من حيث هو فعل ، أعنى من حيث أنه متميز عن النتائج الذاتية والموضوعية التى أحدثته (١) .

(1) Sartre Critique, P.106 (Note) .

« سيكولوجية الحوار الداخلي »

د كنور / مصرى عبد الحميد حنوره

الحوار الداخلى هو ذلك النشاط النفسى الذى يتم داخل عقل الانسان ويناجى فيه نفسه سواء كانت هذه المناجاة موجهة أو حرة ، وتحدد طبيعة هذا النشاط بخصائص البناء النفسى للإنسان ، من حيث أنه ليس خروجا على مراكز فى نفس الشخص وما استقر فى حياته ، بل هو يستمد خصائصه فى شكله ومضمونه من تلك الشخصية ، وإن كان يتأثر بما يدور فى الخارج بما يرد إلى الشخصية ويدخل فى سياق بنائها وتفاعلها . وهدف الحوار هو إزالة الصراع داخل الذهن ، ومن أجل تحقيق الاتزان النفسى للإنسان ، ولا يتحقق ذلك إلا بالمناظرة والمرونة من خلال إيقاع تعبيرى يقود حركة هذا الحوار .

مقدمة :

« نكون أولا نكون تلك هى المشكلة ،

قول من أقوال شيكسبير إنطلق به هاملت فى مسرحيته المعروفة ، وصار متداولاً على ألسنة المثقفين ، بل وغير المثقفين فى كثير من الأحيان ، ويشمار به غالبا إلى حالة من الحيرة والتردد ، وعدم القدرة على الحسم فى الأمر باتجاه أو بآخر .

والحالة النفسية التي أراد شيكسبير أن يصورها هاملت هي حالة من الصراع المركب من عدد من القوى والمستويات ، صراع داخل عقله ، وحوار داخلي مستمر؛ هل مارآه يخبره بحقيقة مصرع أبيه هو شبح أبيه حقيقة أم هو مجرد وهم؟ وهل حقاً قتل عمه أباه أم أن أباه مات بسبب آخر ؟ . وهل أمه شريكة في هذا الفعل أم لا ؟ ... أسئلة لا آخر لما يمكن أن تستنتج في هذا المستوى من الصراع النفسي داخل عقل الأمير الدانمركي ... والصراع كما هو واضح صراع أفكار ، والشاب يحاول أن يصل إلى يقين ، أى إلى حالة من الاقتناع تتفق معها شبهة وجود نقيض معقول للقضية موضوع الاقتناع .

ومثل هذا النوع من الحوار الداخلي يمكن لكل منا أن يراقبه في نفسه ، صحيح أن لكل مناشكلاته الخاصة وبناءه النفسي الخاص مما يلون الحوار الداخلي بلون هذا البناء وتلك المشكلات ، ولكن يظل الحوار موجودا داخل نفوسنا بمستوياته المختلفة من التركيب والتعقيد ، مما سوف نعرض له في مواضع تالية

مستوى آخر من الصراع يمكن ملاحظته بين هاملت وبين الآخرين ، فهو في صراع مع أمه ومع زوجها وعمه الذي تربع على عرش أبيه ، ثم مع أفيلياتلك الفتاة التي أحبها ، ثم مع شقيقها ... ثم الموقف الحاسم ، والمواجهة الأخيرة مع الملك ونهاية الصراع بمشهد مأسوي ، كانت قننه هي الموت بالجلة ، ذلك الموت الذي أنهى صراعا حافلا بالمتناقضات والأوهام والشكوك . ولعل عبقرية شيكسبير قد شاءت أن يجيء موقف النهاية شاملا للوضوح الذي تجلّى في مواقف كل الأطراف ، ليعقب هذا الوضوح الموت ، ثم يحل الهدوء والاستقرار .

والصراع بجميع أشكاله ومستوياته قد مر بمراحل ومدارج . مر بمرحلة داخلية هي مرحلة الدراما النفسية الداخلية ، ثم مرحلة التحوّل بالسلطات أو الأفعال التمهيدية بين الأطراف ، ثم ذلك الصراع الحتامي ، الفصل الحاسم الذي ينهى كل صراع ... فصل القتل .

ترى هاملت في المستوى الثاني من الصراع ، يخرج عن صمته الظاهر وحالة الغليان الداخلية في قلبه ، يخرج من كل ذلك إلى المواجهة مع الآخرين ، وحين يخرج الانسان من سجن نفسه نجد أنه تحول بفكره إلى الخارج ، صحيح أنه يستمد معظم أصول هذا الفكر من الداخل ، ولكن القوى والقوانين التي تحكم مستوى المواجهة الصريحة مختلفة ومتباينة ، فالفكر هنا ليس حراً في أن ينطلق أينما أراد وأنى شاء ، وهو ليس طليقاً يسبح في بحار الهلاوس أو خيالات الأوهام ... ليس منفكاً من أى قيد يتجول بأفكاره في كل منعطف. إن الفكر أو النشاط الذهني عموماً في المستوى الثاني محكوم بعدة أمور ، ربما كان من أهمها - بالإضافة إلى الأرضية الصلبة المكونة للبناء المعرفي للشخص المفكر الارضيات الصلبة الماثلة لدى الآخرين، بالإضافة إلى شتى أنواع التفاعل القائمة بين الأطراف وما يترتب على هذا التفاعل من نشوء استجابات ذهنية وحركية جديدة .

وهاملت ، شأنه شأن باقي البشر ، نراه مع نفسه غير هاملت الذي نراه مع أوفيليا، بل إنه مع أوفيليا نفسها يختلف من موقف إلى موقف، من موقف الغرام الطاهر النقي البريء ، إلى موقف الاتهام والتوجس من أن تكون هي الأخرى خائنة شأن كل نساء العالمين ... هذا التوجس الذي نشأ بعد إعمال الفكر في موقف أمه .

هنا يمكن ملاحظة أن هاملت قد تحول من سلوك إلى سلوك، واتخذ حواراً مع أوفيليا منهجاً مختلفاً بفعل فكرة معينة بدأت تسيطر على ذهنه وتوجه عقله وتشكل أسلوب ومضمون تقريره للأمور .

وحياتنا مليئة بالحوار من هذا المستوى ، الذي يدور بين الفرد وغيره من الناس في المواقف العابرة وفي العمل، وفي المناظرات، وفي تبادل الرأي والمشورة، هو قد يأتي هادئاً وقد يكون ذروة في حرارته وغليانه وخصائصه الأخرى وما يهمننا في هذا المقام هو الإشارة إلى الصفة المتميزة التي أدار بها شكسبير الحوار بين

مسرحيته بحيث جعله يتوجه إلى تحقيق أهدافه دون زيادة أو نقصان ، مع قدر متفوق من الجلال الذى حوّل الحدوته التى يمكن أن تحدث كل يوم بين البشر ، من مجرد حدوته أو حكاية بسيطة إلى بناء فنى معقد هادف وجميل . نحن إذن أمام ثلاث مستويات للحوار : —

— الحوار الداخلى وهو ما يدور داخل نفس الانسان دون أن يشترك معه أحد من الناس بما يميزه من خصوصية وسرعة فى التحول والتشكل والانطلاق .
— والحوار بين الفرد وغيره من الأفراد فى حياته اليومية بما فيه من تلقائية وتشعب وتداخل

— والحوار الفنى الذى يصطنعه كاتب المسرحية بين شخوص مسرحيته ، وهو ذلك الحوار المرسوم بدقة وعناية ليحقق هدف المؤلف من كتابة مسرحيته على النحو الذى رآه فى مسرحيته هاملت لشكسبير على سبيل المثال .

إذا كان لنا أن نقدم بين يدي حديثنا هذا بتحفظ عام فهو أن الشخص الواحد يمكنه التنقل من مستوى إلى مستوى داخل نطاق هذه المراتب من الحوار ، كما أن الحوار فى أى مستوى من مستوياته يستند إلى ما ركز ونما فى شخصية الانسان من قدرات وما تبلور لديه من سمات ، وإلى ما أصبح يتمتع به من ذوق وتحكم وتمييز وربما كان المحور الاساسى لتفاعل كل هذه الجوانب النفسية ، وما يتصل بها لدى الفرد من ظروف بيولوجية واجتماعية ، هذا المحور الاساسى ربما كان هو منطق الدفع والصراع داخل الذات ومع القوى الأخرى الموجودة فى مجال الانسان . وقوانين الطبيعة تحاول أن تجعل لهذا التفاعل وجهه معينة فى اطار نظام يتجاوز الاختلال والإضطراب إلى حالة من الاتزان . والاتزان ليس حالة أبدية ، إنه محكوم بقوى أخرى تحيط به ، وطبيعة العلاقات بين تلك القوى تحل دائما بهذا الاتزان .

ومن الطريف أن معظم الاتجاهات الفكرية والمذاهب الدينية والمدارس النفسية تشير إلى تلك الحقيقة ، حقيقة التدافع فى الحياة ، والتفاعل بين عناصرها ،

بما فيه ذلك الإنسان مع غيره ، بما في ذلك الإنسان داخل نفسه ، وهو الأمر الذى يجعلنا نتساءل : ما هو المبدأ أو ما هى المبادئ الكامنة وراء هذه الحقيقة من خصائص الحياة : الصراع والتفاعل والتدافع ، والذى يأخذ لدى الإنسان شكل الحوار بمستوياته المختلفة

يشير العالم الأمريكى فرانك بارون، وهو واحد من أبرز علماء النفس المعاصرين يشير إلى أن الصراع ملصق مشترك بين جميع الظواهر الطبيعية، وهو جزء لا يتجزأ من الحياة... والصراع مستمر، ولن يتوقف تماماً إلا إذا أمكن أن يصل العالم بكل ما فيه إلى حالة من الاتزان التام ، وهذه الحالة لن تخرج عن أى تكون حالة الموت الكامل لكل شيء... والحياة ليست إلا أداة لاستمرار حالة عدم الاتزان . (Barron, 1968 PP. 234 — 235)

وبما كان الحوار سواء داخل عقل الإنسان أو بينه وبين غيره من الناس أو بينه وبين الكائنات الأخرى غير الناطقة علامة هامة على استمرار الحياة ، وإذا حدث وتوقف الحوار توقفاً كاملاً فعنى ذلك هو انتهاء الحياة بالنسبة للتحاورين وقد تبدأ حياة جديدة فى مواقف جديدة ، ولكن تنتهى الحاة لدى الإنسان إذا توقف الحوار داخل ذهنه ، وتتوقف بمعنى ما من المعانى بين الشخص وغيره إذا كف الناس عن التحاور ، ويصبح كل منهم بالنسبة للآخر غير موجود .

من هذه المقدمة يمكن أن نستشف عدة أمور :-

١ - أنه توجد عدة مستويات سيكولوجية تحدد طبيعة الحوار ، وهذه المستويات ترتد فى النهاية إلى البناء السيكولوجى للشخص بما يتضمنه من جوانب وجدانية وذهنية وجمالية ومتعلقاتها الاجتماعية .

٢ - أن الحوار يمكن أن يتم داخل نفس الشخص ويمكن أن يتم بين الشخص والآخرين ويمكن أن يصطنعه المؤلف المسرحى ليقم به حدثاً وينمى موقفاً أو لإضاءة

جوانب شخصية من الشخصيات المسرحية ، ولكل مقام من هذه المقامات
الأسلوب الملائم في إدارة الحوار .

٣ — أن الحوار من ناحية الهدف ، وفي أى مستوى من مستوياته يرمى إلى
استكشاف الغامض من الأمور وإلى حل التناقضات القائمة ، وإلى إقامة نوع من
التواصل بين الفرد والآخرين ، بتمهيد نفي حالة الغربة التي تصيب الأفراد عندما يتفرد
كل منهم بذاته ويغلق على نفسه باباً ، وحتى حينما يتم الحوار داخل نفس الفرد
فهو يهدف غالباً إلى تحقيق حالة من المصالحة داخل الذات لتجاوز الصراع الذي
قد ينشأ بسبب أو لآخر ، ولإمداد الذات بدرجة من التماسك والتكامل ،
الموجهة للعالم الخارجى ومحاولة التأثير فيه، على نحو ما يقرر بيير توشار (توشار،
١٩٧١ ص ٢) .

بعد هذه المقدمة سنحاول أن نتوقف عند المستوى الأول من المستويات
الثلاث للحوار ، لإلقاء الضوء عليه ولاستشفاف ما يمكن استشفافه من مبادئ
عامة للوصول إلى أفضل رؤية سيكولوجية لطبيعة الحوار على وجه العموم ،
والحوار الداخلى على وجه الخصوص .

الحوار الداخلى ودراما الأفكار :

الحوار الداخلى لون من ألوان التفكير ، وهو قد يكون حراً طليقاً غير مقيد
بموضوع أو موجهاً إلى هدف معين ، وقد يكون الحوار الداخلى بين الفرد
ونفسه وقد يكون بين الفرد وشخصية أو شخصيات أخرى تعيد لها مكاناً في سياق
هذا الحوار ، وهذا الحوار يمتد في نسق معرفى ومن خلال سياق وجدانى وهو
ذوصفه تعبيرية .

الانطباع المعرفى والسياق الوجدانى للحوار الداخلى :

يثور هذا اللون من الحوار فى نفس الفرد فى لحظات الفراغ غالباً أو عند
التركيز فى موضوع معين. وهو فى الغالب يكون مرتبطاً بأنواع أخرى من التفكير

فمن الممكن أن تمتزج به بعض ألوان التخيل ، خاصة ذلك اللون المعروف بتخيل الذاكرة Memory Imagery أو ما يعرف بإسم التصور الخيالي Imagination Imagery والأول منهما يعتمد في بنائه وخصائصه ومضمونه على ذكريات سابقة يعيد الشخص بناءها والثاني ينسج واقعا جديداً غير مرتبط بذكرى أو بأدراك ، كمحور من بناء الصورة الخيالية بل جوهر هذا التخيل هو الخيال المتحرر من الواقع ومن مألوف الإدراك . (Richardson, 1969 P. 93 —)

ومن قبيل التخيل الخيالي ما تذكره الكاتبة اينيد بلايتون Enid Blyton في مقام حديثها عن بغض خصائص عملية الإبداع في الكتابة ، من أنها تنغص عينها لفترة فإذا بها ترى ناسا يتحركون ويتحدثون ، وقد يلقي واحد منهم بنسكته تجميء طريفة للدرجة التي تجزم الكاتبة بأنها لو فكرت أن تألف مثلها لنفسها فلن تستطيع ذلك ولوحاولت لمائة عام (McKellar, 1957) .

نلاحظ هنا أن المؤلفة هي التي أغمضت عينها وراحت تتخيل بتركيز شديد وقد رأت بعين خيالها شخصية تتحاور معها أو مع شخصية أخرى في ذلك المشهد الخيالي ، واسفر الموقف كله عن تلك النسكته الطريفة التي تقرر الكاتبة بعمجزها عن تأليف مثلها لو أرادت أن تعتمد ذلك .

الحوار الداخلي إذن يحمل إمكانيات أكبر من مجرد توجيه الذهن لحل مشكلة بشكل منطقي مجرد ، إن به خصوبة وتنوعا بما يوحى بالألا يأخذ الأمر مأخذ اليسر والبساطة ، فإذا اجتمعت العناصر وتفاعلات نتجت من التفاعلات ، إمكانيات جديدة تدخل بدورها في أبنية أخرى وهكذا .

كذلك فإن تلك الأبنية الجديدة بخصائصها الطريفة التي لا تستمد أصولها من من الواقع تكون أكثر تحررا من جمود هذا الواقع والتزاماته ، ومن هذا

الواقع والتزاماته ، ومن ثم فإن ما تفعله أو تقول يجبى هو الآخر على درجة عالية من الحرية والطرافة ، مما يضفى عليه عنصر الامتاع .
أما مسألة أن المؤلف تقرر بعجزها عن أن تؤلف أو تقول نكتة كتلك التي تخيلت بذهنها من يقولها ، فإنها حقيقة سيكولوجية يشير إليها كورت كوفسكا في كتابه ، مبادئ علم نفس الجشطالت ، فيذكر مثلاً ما يمكن أن يراه أحدنا في أحد أحلامه : فهذا حلم ، والحالم أحد الطلبة ، يواجه الطالب سؤالاً معيناً
ويعجز الطالب (الذى يحلم) عن الإجابة على نفس السؤال ، ولكن من الطريف أن تليد آخر (فى الحلم) يتولى الإجابة على السؤال (Koffka, 1936, p. 326)
هنا نحن ، مره أخرى ، أمام حالة عجيبة : الحالم ، شأنه شأن المؤلف بلايتون يعجز عن قول شيء ، يستطيعه غيره فى نفس الحلم ، مع أن الحلم بمحتواه ، وحدوده يرتد فى النهاية كله إلى بنائه العقلى وما يحتويه هذا البناء من مادة وعمليات معرفية . أنها حالة من الطبيعة الجدلية للبناء العقلى لدى الإنسان ، إنه فعل ورد فعل يضى وفق حركة تعبيرية واستعراض وخطوات على النحو الذى سوف يلى تفصيله فيما بعد .

والصراع سمه تميز هذا المستوى ، شأنه شأن المستويات الأخرى من الحوار ، فى حالة إنيد بلايتون وفى حالة تليد كورت كوفسكا وفى الحالات المعتادة التى يخبرها كل منا فى حياته اليومية نلاحظ وجود حالة من الصراع داخل ذهن الإنسان ، وهذا الصراع يتم بين أطراف ، وهو صراع تتفاوت درجاته من حاله نفسية إلى حاله أخرى .

يقول فرانك بارون أن الحوار الداخلى يحدث دائماً فى عقول البشر ، والحوار يضيف دائماً جديداً ، ويحدث هذا سواء للمرضى العقليين أو لدى المفكرين ، ويشير فرانك بارون إلى منهج سقراطى عن معرفه الذات من الداخل بواسطة التوليد الذهنى ، ذلك المنهج السقراطى الذى يصطنع إثارة القضايا المضادة ، بما يكشف فى النهاية ، وبعد هذا الصراع ، عن الجوهر الثابت للأشياء .

والإنسان الذى يعيش حياته بعمق، غير الإنسان الذى يتناول حياته بسطحية، وينعكس هذا بدوره على طبيعة ما يعاينه الفرد من صراع ذهنى بما يقود إليه من عمق ... إن من يعيش حياته بعمق يدركها بخبرة عميقة، وهذا الإدراك نفسه يجد له مكانا فى سياق الحوار الداخلى الذى يتم داخل عقل الإنسان .

والحوار الداخلى غالبا مدفوع أى موجه ، وقد يكون هذا التوجيه واضحا وصريحا من الفرد ، وقد يكون غامضا نتيجة ما يتراكم على الحياة النفسية للإنسان من مشكلات تحجب عنه دوافعه المحركة لسلوكه .

والحوار ينشأ مع نشأة الحاجة سواء أكان هذا الحوار داخليا أم خارجيا ، وبقدر شدة الحاجة والحاجة تكون طبيعة هذا الحوار ، ويمكن أن تدخل ضمن نطاق الحاجات البشرية ما اصطلاح على تسميته بالميول والاتجاهات والقيم ، فكلها توجه الإنسان إلى اعتناق مبدأ ، أو الالتزام بوجهة نظر ، أو الانتماء إلى فكرة معينة أو أيولوجية بعينها ، وبحيث يشعر الإنسان بقدر من التوتر والاضطراب إذا لم يشع لديه ما يوحى به الميل أو الاتجاه أو القيمة .

ويتفق جون كارول و ليون فستنجر على الطبيعة الدينامية للحوار الداخلى ، فبعد أن يقررا أن الحوار مدفوع سواء فى أحلام اليقظة أو فى حالة حل المشكلات المتخصصة ، يقرران أن دائما قويا ينشأ عندما تنشأ حالة عقلية ووجدانية بسبب وجود فكرتين متصارعتين فى ذهن الشخص ، ويجد الإنسان نفسه مدفوعا إلى تخفيض حدة هذا الصراع إما :

(أ) بتغيير الاتجاه .

(ب) أو بالحصول على معلومات أكثر .

(ج) أو إعادة بناء أو إعادة تفسير ما لديه من معلومات (Garrel , 1964, P. 80) .

ويمكننا من خلال ما يراه كارول وفستنجر ، استنتاج أن الحوار الداخلي مدفوع من أجل القضاء على حالة الصراع الناشئة من الأفكار في الذهن . ولكن يمكن أن ينشأ الحوار الداخلي لسبب آخر هو سيطرة فكرة معينة في ذهن الإنسان ، ويبدأ يدير من حول هذه الفكرة حوارا لعله يستوضح جوانبها أو يكمل ما يكون ناقصا فيها أو لمحاولة الوصول بها إلى حالة الاكتمال ؟ ربما ، ولكن حتى في هذه الحالة لابد لتلك الفكرة من أن تطرح نفسها في مواجهة أفكار أخرى ، بحيث يتم للذهن إمتحان كفاءة الفكرة على محك معقول .

وتتحدد طبيعة الصراع الداخلي بين أفكار المرء بقوة القوى المتصارعة ، والقدرات العقلية التي يتمتع بها الانسان ، وبدرجة العمق والكثافة في ما أتيح للانسان من تدريب على الحوار والتفكير ، وبدرجة الصلابة الوجدانية والقدرة على المثابرة والمواصلة ، وعلى أمور أخرى توصلت إلى تقريرها الدراسات النفسية التي نشرت في العشرين عاما المنصرمة .

(Gaillford, 1971 ؛ حنورة ، ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ ، ١) ب ، سوييف ،

١٩٥٩ ؛ ١٩٧٠) .

إن الامر يتحدد في النهاية بعدد كبير من المحددات النفسية ، منها هموم الحياة وهي كثيرة ، ومنها الحاجات النفسية الأخرى ، خارج موضوع الحوار الداخلي ، وهي لا تلتزم حتى يحل المرء صراعه مع أفكاره الداخلية .

قد يحدث أن تكون وجهة النظر الأخرى المماثلة لما يعتنقه الفرد من أفكار وقيم جذابة وطاقية بجاذبيتها ، أو هكذا يخيل للمرء ، ومع توفر قدر معقول من المميزات يمكن للشخص ألا يتوقف كثيرا ، ويحسم أمره ولا يستغرق الامر منه حوار داخليا كثيرا . وهذا أيضا يتوقف على مدى ما يتمتع به البناء النفسي للفرد من تماسك وتكامل واستقرار ، بحيث أنه يكون من الصعب التخلي عن

جزء من أجزاء هذا البناء ، ولذا حدث وتخلى الانسان عن جزئية بفعل الحوار الداخلى ومال إلى إعتناق فكرة غير منسجمة مع بنائه النفسى المستقر ، فإن حالة أخرى من الاضطراب تنشأ بمجرد تنبيه الفرد إلى هذا التناقض أو الفراغ الذى نشأ بسبب التخلّى عن فكرة كانت مستقرة ومنسجمة داخل البناء المعرفى للفرد أو إعتناق فكرة جديدة أو فكرة بديلة ، قد لا تجد لها مكاناً مناسباً فى سياق هذا البناء النفسى لدى الانسان .

الاساس النفسى للحوار الداخلى :

وهذا البناء النفسى ذو طبيعة دينامية أى أنه فى حركة وتفاعل داخل غلاف من الاستقرار النسبى ، وهو بطبيعته المتفاعلة فيما بين عناصرها ، والمستقر تنوعاً ما فى مواجهة متغيرات الوجود ، ويوجه الحوار الداخلى للإنسان ، ضمن ما يوجهه من عمليات نفسية أخرى . ومن ثم فإن ما يتحدث عنه كارول وفستنجر من حالة صراع بين فكرتين هو تفسير جزئى لمبررات قيام الحوار الداخلى ، ومن الاوفق النظر إلى طبيعة هذا الحوار فى ضوء البناء الشامل لشخصية المرء بما تتضمنه من سمات وخصال وجدانية وقدرات وعمليات معرفية وتفصيلات جمالية وعلاقات إجتماعية فى إطار واقع حضارى معين . وهذه الحالة النفسية التى يمكن أن تكون قناة لسلوك الانسان أو وعاء يضم البناء النفسى بكل متغيراته ودينامياته هى ما أسميناه الاساس النفسى للحوار للسلوك عموماً ، والسلوك الابداعى على وجه الخصوص وقد أمكن البرهنة على أنه مسئول ، بأبعاده المعرفية والجمالية والمزاجية والاجتماعية ، وبمستوياته العامة والخاصة والنوعية ، مسئول عن نشأة عملية الابداع عموماً بما تتضمنه من عمليات جزئية منها تلك الحالة التى هى موضوع حديثنا الآن : دراما الافكار أو الحوار الداخلى ، أنظر خضرة ، ١٩٧٧ (١) ١٩٧٧ ب) .

الحوار الداخلى كما نرى ليس أمراً بسيطاً ينشأ ويختفى كيفما اتفق وهو

لا يعنى بشكل هادىء ، ولكن خلفه نظم وأنساق عقلية وعمليات معرفية متعددة . كما أن الظروف الاجتماعية والحضارية هي الأخرى تلعب دورها في تشكيل خصائصه وقنواته وأهدافه ومعوقاته ، وهذا بالإضافة إلى عدد آخر من العوامل ، منها ما هو مزاجى ووجدانى ، ومنها ما هو تعبيرى وجمالى ..

والحوار الداخلى أيضاً تتحدد خصائصه بالمستوى الذى تنتمى إليه القضية على بساط المعالجة الذهنية ، فإذا كان المستوى عاماً أى غير متخصص فإن الحوار يكون متسماً بالعمومية والبساطة فى الغالب ، أما إذا كانت الفكرة تنتمى إلى مستوى التخصص العام للفرد فإن شكل ومضمون الحوار الداخلى سيكون مناسباً هو الآخر خصائصه من خصائص هذا المستوى ، وحين يركز الشخص فى فكرة بعينها ترقياً بها من المستوى العام إلى مستوى التخصص إلى تعمق فى نوعية المعالجة فإنه هذا يكون قد وصل إلى أدق مستوى من مستويات الأساس النفسى الفعال ، بما يكفل له اندماجاً فى الفكرة وتقصيها لها إلى أبعد أغوارها ، الأمر الذى يتيح له أن يحقق فيها إنجازاً طيباً وحلاً على درجة عالية من التوفيق .

· والمطلع على تراث الصوفية يمكن له أن يلاحظ أن حالة الترقى الوجدانى والذهنى التى يمارسونها ، مقصود بها بالفعل تحقيق درجة من العمق فى طبيعة المعرفة التى يحصلون عليها من خلال الاخلاص لفكرتهم والتركيز فيها والتعمق بالقدر الذى يجعلهم هم والفكرة شيئاً واحداً (حنورة ، ١٩٧٢) . صحيح أنه توجد حالة من التذبذب المزاجى والمعرفى فى تيار الحوار الدائر فى داخل الفعل ، ولكن هذا التذبذب بوجاته المتعاقبة يعبر هو الآخر عن حقيقة سيكولوجية معروفة وهى أن الحياة النفسية لا تمضى وفق خط مستقيم بل إن الأقرب إلى الصواب أنها تمضى فى خطٍ متموج ذى قمم وقيعان ، حالة نشاط وتوهج تعقبها حالة خمول وبرود ، وهذا بدوره يضى من خصائصه على حركة وشكل ومضمون الحوار الداخلى . (سويف — ١٩٧٠ ، حنورة ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ ، ١٩٧٧ ب) .

الحوار هدفه الاتزان النفسى :

على أن أهم ما يعنينا فى هذا المقام هو الإشارة إلى أن هدف الحوار الداخلى هو إعادة الاتزان إلى جانب من البناء النفسى للإنسان ، بمعنى تحقيق قدر من التكيف يحفظ على الانسان ممارسة حياته بأعلى درجة ممكنة من اليسر والسهولة، وإذا حدث ولم يتمكن الفرد من تحقيق التكيف المنشود ظلت حالة الصراع قائمة ، فيظل يحاور نفسه إلى أن يصل إلى شىء يرضيه أو يقنعه ... والرضا أو الاقتناع إنما يتحققان بتحقيق الهدف ، وقد ينحرف الحوار إلى مسالك جانبية وهنا قد يتحول الحوار من موضوع إلى موضوع ببطء أو بسرعة ، وفقا لتوارد الأفكار والأخيلة ، والدكريات على ذهن الفرد ، وتبعاً لمستوى الصحة النفسية لديه ، فقد يكون مضطرباً أو مصاباً بمرض نفسى معين ، وهذا المرض يمكن أن يتحكم فى شكل ومسار ومضمون الحوار الداخلى لديه .. صحيح أن هدف الشخص سويًا كان أو منحرفاً ، هو تحقيق حالة من التكيف بإزالة أسباب الصراع ، وتحقيق حالة الاتزان ، إلا أن الشكل والمضمون يتأثران بالبناء النفسى للفرد كما سبقت الإشارة ، وعلى ذلك فإن الهدف يختلف من فرد إلى فرد بدرجة أو بأخرى من درجات الاختلاف .

والأمر الذى يستحق النظر والبحث هو كيف يمكن للفرد أن يركز فى موضوع معين ، ويواصل الحوار الداخلى فيه إلى أن يحقق الهدف الذى يريد الوصول إليه ، بدلاً من الانسياق وراء موضوعات متفرقة ، وعدم إنجاز أى منها ، وتركه إلى موضوع آخر وهكذا ؟

الواقع أن الاجابة على هذا التساؤل أكبر من أن يستوعبها الموضوع الحالى، ولكن من المعروف كما سبق القول أن طبيعة الحوار الداخلى تتحدد بعدد كبير من الأمور ، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك الوعاء النفسى المسئول عن عملية

الحوار الداخلي ألا وهو الأساس النفسي الفعال *Psychic Functional Constitution* وهو حالة نفسية أقرب إلى أن يكون بناء ذا مستويات وأبعاد، وحين يبدأ الإنسان في معالجة فكرة معينة فإنها تبدأ كنواة تحاول أن تتلس طريقا داخل هذا البناء النفسي فتحدث فيه حركة ونشاط، هذه الحركة ليست بجاءها إيجابية وفي اتجاه تنمية الفكرة، بل قد لا تجد الفكرة طريقا إلى البناء فتموت، وقد تجد لها طريقا فتتمو وتردهر وتتقدم، وعلى المرء دائما أن يختبر خصوبة فكرته على محك الأساس النفسي الفعال لديه فإذا لم يجد لها صدى في هذا البناء فيمكن له التخلي عنها، وكثيرون لا يحاولون تلك المحاولة فنجدهم يحرون وراء فكرة خادعة أو يعتنقون فكرة مضللة، ويحاولون أن يعمقوها، ولكنهم لا يستطيعون نتيجة خلل فيها، أو لعدم تقبل الأساس النفسي الفعال لها، الأمر الذي يجعلها تذوى، حيث لا مدد لها ولا سند ولا مبرر لاستمرار الحياة ..

وحيث يجد الشخص نفسه في حالة من الغربة النفسية سببها أن أفكاره لا تلتئم مع بنائه النفسي، وهذه الغربة النفسية يمكن أن تنمو مع تكرار فشله في حواراته الداخلي — بحيث يجد نفسه في النهاية معزولا بالفشل ومحاصراً بالهلاوس — وإذا وصل المرء إلى تلك الدرجة من الإغتراب عن الذات أمكن أن يمتد به هذا الموقف النفسي إلى علاقاته مع الآخرين، والإنسان في علاقاته بالآخرين يفيض عن نبع ذاته ويعبر عن مكنون نفسه، فإذا كان ما بداخله خراباً، كانت الامتدادات الطبيعية للخراب فقراً وعُرياً وتصلباً وجوداً .

الحوار والمرونة النفسية :

وربما كان سبب الفقر والجذب في الحوار الداخلي هو عدم توفر قدر ملائم من المرونة بجوانبها المختلفة، ذهنية كانت أم وجدانية، وبالتالي فإن قدرة المرء على أن يتحرر من التثيقات السابقة تكون محدودة، على حين أن الانفلات من

أسر الآلف وطغيان العادة هو من أهم العوامل المطلوبة لتحقيق هدف الحوار الداخلي ، وعلى نحو كامل . صحيح أن نواة معينة بدأت تتشكل ومن الرغبة فيه المضى بها إلى غاية ، وهذا المضى هو ما يعرف بمواصلة الاتجاه والذي أمكن لنا ولغيرنا من الباحثين الكشف عن أنه أهم ما يميز عملية الابداع حيث يمكن للمرء أن يتبنى فكرة ويحملها في رأسه ويعالجها على مستويات مختلفة لفترات طويلة ومهما تغيرت الظروف ، ولا تنضج الفكرة إلا من خلال تلك المواصلة العابرة .

إذن فلدينا مرونة تمكّننا من تجاوز جمود الواقع والتخلي عن الافكار الخاطئة والالتفاف حول العقبات ، ولدينا في نفس الوقت قدرة على المواصلة وحمل الفكرة إلى غايتها ، وكل ذلك يتم في حالة واحدة إذا كانت الفكرة تمثل نواة مخصصة وإذا أمكن وضعها في مكانها الملائم من الأساس النفسي الفعّال للفرد ، وإذا أمكن جعلها نشطة قادرة على تجاوز الصعوبات والتغلب على العقوبات . . .

ويشير بول جيوم في كتابه علم نفس الصور إلى أن الفكر الخلاق يتحقق بفضل التخلص من التشبيها السابقة والسمو على معتاد الامور وهو ما وجدنا له نظيراً لدى أرهيم في دراسته عن بيكاسو المصور حين كان يدرس عملية الابداع التي قام بها المصور بتصوير لوحته الشهيرة الجيرنيكا . (Arnheim, 1962)

إن حالة الحوار الداخلي عند هذا المصور كانت تشبه حركة البندول وهي حركة متأرجحة كان بيكاسو يحاور نفسه على الورق يرسم الاسكتش الكبير ويأخذ منه جزئيات يحاول أن يرسمها مرة أخرى مستقلة ، ثم يضعها ويرسمها مرة ومرة ومرة ، كل ذلك وذهنه مليء بالافكار ، إنه يحاول أن يتحرر من التشبيات السابقة ولا يريد أن يكرر نفسه ، وكانت محاولاته المديدة لرسم نفس

الجزئية هى محاولة لتغير الموقف الثابت ، وحين يحاول المرء نفسه فإنه يحاول أن يسمو على حاله الثبات الموجوده بحيث يصير إلى حركة موازية لحركة الواقع المتدفق ، وبحيث لا تنظر متجمدة عند موقف قديم ، يمكن باستمرار التجدد عنده أن يستحيل إلى شيء غير ذى حياة .

والحركة البندولية التى يشير إليها أرنيهم والتي أمكن الكشف عنها فى عدد من الدراسات النفسية العربية (سويف ١٩٧٠ ، خوره ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ أ ، ١٩٧٧ ب) تدل على أنها حقيقة أخرى للحوار الداخلى . لأنها تتيح للفرد أن يطل بحركته المستمرة على مساحة أكبر من الواقع بدلا من التوقف عند جزئية ثابتة مهما كانت لامة فإنها على العموم جامدة .

وهذه الحركة البندولية والتي تأتى التوقف عند جهود الواقع ، هى التى تحاول الامتداد بحركتها إلى الخارج ، فتجدها وقد حققت قدرا من الصلابة الداخلية للفكرة وتسمى إلى الآخرين .

لقد أصبح لديها فكرة — أورساله وهى تسمى إلى أن تشر وتثبت هذه الفكرة فى مساحة أكبر من المساحة النفسية الداخلية ، تلك المساحة الاجتماعية بين الفرد والآخرين .

الجانب التعبيري فى الحوار الداخلى :

أشرنا فيما سلف إلى تلك الحركة البندولية التى تميز سلوك المبدع وقد أمكن الكشف عن أن هذه الحركة تنتمى إلى سياق نفسى أعم منها تمضى على طريق متصل وإن كان الطريق مليئا بالثغرات والمطبات . والشخص حين يمضى بفكرته ، وقبل أن تصبح شيئا متحققا فى الواقع الخارجى يشعر أنه يمضى على طريق مليء بالأشواك ، إنه كمن يمر بفترة مخاض : التور يمسلا عليه كل جوانب نفسه ، هذا التور الناتج عن الاضطراب النفسى فيما يقرر د. مصطفى سويف فى دراسته

من عملية الابداع في الشعر ، لا يزول إلا ببلوغ الهدف الذى يسعى إليه الشاعر وهو الانتهاء من كتابة القصيدة الشعرية بل وتوصيلها إلى الآخرين . . . صحيح أن الشاعر وهو يعمل تتعرض حالته النفسية لتخفضات ومرتفعات إنها تملو وتهبط ، ومزاجه ليس ذا حالة متجانسة ، ففيه الغموض وفيه الوضوح ، وهذا التباين في وجدان الشاعر ناتج عن أن أفكاره الداخلية لاتأتى بنفس الدرجة من الوضوح . . . بل إنها تتجىء في دفعات ، كل دفقة منها تكون فيما بينها مقطعا شعريا متكاملا ، فإذا انتهت شحنة التوتر انتهى المقطع الشعرى ، وبدأت وبدأت حاله جديدة من الغموض ، وقد يستمر هذا الغموض لفترة طويلة ، وقد يزاح الغموض ليفسح طريقاً لشحنة أخرى من التوتر مصحوبة بدفقة شعرية جديدة ، وقد أسماها الباحث بالوثبات ، كل وثبة تليها حالة من الغموض مغلقة بقدر كبير من التوتر لدى الشاعر وفي دراسة الشعر أمكن الباحث الكشف عن طبيعة الاتحاح الشعرى ، فقد أوضحت المسودات التى درسها الباحث أن الشاعر حين يصل إلى نهاية الوثبة الشعرية نجده قد توقف مضطراً ، وقد يحاول أن يتقدم ، ولكنه لا يستطيع ، فيبدأ يحاول أن يجتاز تلك المساحة المظلمة من تفكيره ، ولكنه عبثاً يحاول . . . وقد يحاول أن يعود إلى الخلف مرة أخرى لعله يستعين بالسياق السابق على اجتياز المساحة الغامضة من وجدانه وتفكيره ، فإذا تمكن من ذلك انطلق في نظم الشعر ، وما يأتيه لايزيد في حجمه عن الوثبة السابقة ، إذن العملية تخضع لايقاع ، وهذا الايقاع هو ما أطلقنا عليه إسم الايقاع التوتري الذى تم الكشف عنه أيضاً في دراسة الخلق الفنى لدى الروائيين وكتاب المسرحية .

والايقاع التوتري هو ذلك القالب المزاجى الذى ينظم الحركة النفسية للإنسان خلال عملية التفكير أو خلال الحوار الدخلى . . . فليس الحوار مطلقاً من كل قيد ، مهما كان الموضوع الذى يدور حوله ذلك الحوار ، بمعنى أنك حين تبدأ تناقش نفسك في مسألة معينة ، فإن الحيز الذهنى الذى تشغله تلك المحاور أو

تلك المناقشة هو غالبا حين ثابت لدى كل شخص، وهو يمتضى في مقاطع، كل مقطع فيها له هو الآخر حين مساو لحين المقاطع الأخرى تقريبا مع توفر درجة من الثبات النسبي لباقي الظروف المؤثرة يدل على ذلك ما ذكره أنهم عن تلك الحركة البندولية التي كانت تميز سلوك المصور الاسبان ييكاسو وهو يرسم لوحته الجيرنيكا. وأغلب الظن أنه يميز سلوك ييكاسو في لوحاته الأخرى وهو نفس الامر الذي كشف عن نفسه في دراسته الابداع الفنى لدى الشعراء وكتاب الرواية والمسرحية، فقد ذكر لنا نجيب محفوظ مثلا أنه يعمل من خلال نظام ثابت ذى وحدات أقرب إلى الانتظام والتساوى، كذلك يقرر معظم الكتاب روائين، أو مسرحيين، أن حجم إنتاجهم لا يختلف كثيراً من جلسته لأخرى، كما أن التعب يحل بهم بعد فترات متقاربة من الجهد، وكل هذا يؤثر بالانعكاس على الوحدات الذهنية لسلوكهم سواء تشكلت تلك الوحدات في إنتاج برز إلى التحقيق في الخارج، أم كان مجرد حوار داخلي يتم داخل نفوسهم.

كيف يحدث ذلك ؟

ربما بحكم الإعتياد... أو بحكم الطاقة النفسية والبدنية لدى المبدع.

والإيقاع التوتري، يرتد إلى ذلك الجانب من السلوك الذى يطلق عليه مصطلح السلوك التعبيري، وهو القطب المقابل للسلوك الهادف. وإذا كان السلوك التعبيري يتعلق بشكل وأسلوب السلوك أو تلك الواحدات النفسية أو الحركية التى يحىء عليها السلوك من حيث الاتساع والسرعة والكثافة... الخ. إذا كان ذلك كذلك فإن السلوك الهادف يتعلق بمضمون السلوك وهدفه ومتعلقاته. ويرى كثير من الباحثين (الشيخ، ١٩٧١ ص ١ - ٩) أن هذين النوعين من السلوك يمكن النظر إليهما باعتبارهما طرفين لخيطة واحد هو خيط السلوك المتصل، حيث لا يمكن الفصل بين الوعاء وبين ما يحتويه هذا الوعاء.

الواقع أنه من التعسف الفصل بينهما فصلاً كاملاً ، حيث أن مضمون السلوك يتشكل في تلك الوحدات التعبيرية التي يميّز بها الانسان .

وحين ننظر إلى الحوار الداخلي فإننا يمكن أن نميز فيه وحدات ودورات ، ولكنها وحدات متعلقة أساساً بما حصله الانسان وبما خبره في حياته ، ومستندة إلى أطار مرجعي أو إلى أطر مرجعية عقلية ووجدانية وجمالية وإجتماعية ، تضع حدوداً وقيوداً لحالة التماهى التي يمكن أن تمتد إليها الوحدات التعبيرية للسلوك بحيث يمكن لهذه الأطر (مثل الدين والقيم السياسية مثلا) أن تكيف تفكير الفرد وحواره مع نفسه بخصوص رأى محدد ، وبالتالي فإن الوحدة السلوكية تطول أو تقصر ، أى أن الوحدات التعبيرية للسلوك على علاقه تفاعلية بمضمون السلوك نفسه .

وعلى ذلك فإنه لا بد من أن يوضع من الاعتبار أن الإيقاع التوتري المسؤول عن توجيه الوحدات الحوارية لا يكون مسئولاً تماماً عن كل مضمون هذه الوحدات ، فهذه ترتبط بأمور أخرى متعددة ، منها المكتسبات المعرفية واستثمار تلك المكتسبات ، والأسلوب الذي يتم به ذلك الاستثمار ، وماية ضمنه من عمليات متعددة ، وماية مع به الانسان من رؤى جمالية وأحكام تفضيلية وطاقة بدنية تساعد على تناول الأمور والتماهى في تناولها ، والمثابرة على أمر من الأمور بقدر من التركيز الذي يمهده في النهاية بالموضوع المطوب لكي يتغلب على تلك المساحة الغامضة من تفكيره

إذن فالحوار الداخلي ليس مجرد استغراق في مناقشة الذات في أمر من الأمور ، في أى وقت وتحت ظل أى ظروف ، بل إنه مشروط بعدديد من الشروط ، منها ماهو إجتماعى وماهو جمالى ، بالإضافة إلى المستوى النفسى الذى يتم تناول الأمر في كنهه ومعالجته في رحابه

— والنتيجة أن الحوار الداخلي يجيء في النهاية موسوما بالطبيعة الخاصة بالبناء النفس لصاحبه ، الأمر الذي يدعونا إلى البحث في حقيقة هذا البناء لكي يمكن لنا أن نضبط إيقاعنا على إيقاع غيرنا من البشر ، ولكن نتبين من تجاوز ماقد ينشأ بيننا وبينهم من صراع أو تفاوت في العطاء أو التلق والاستقبال .

خاتمة

لقد بدأنا حديثنا هذا بعبارة أجراها شكسبير على لسان هاملت نكون أو لا نكون تلك هي المشكلة، ورأينا كيف أن الحوار هو الأداة البشرية التي تتجاوز بالإنسان أرض الغموض إلى سماء الوضوح والمعرفة، ولو لم يتح لهذا البطل التراجيدي أن يدبر في نفسه هذا الحديث لاستمر هائلا بجياه القصر ، ولكن الوهم أو الشبح حرك في نفسه الصراع : إن لديه فكرتين متناقضتين ، وعليه أن يخرج من هذا التناقض ، فبدأ يحاور نفسه ثم مال به أن يخرج عن صمته أو عن حوار الداخلي ، وبدأ يفيض على من حوله بأفكاره وهو اجنبه ليس من أجل مدحهم بما لديه من معرفة بل لاستجلاء الحقيقة الغامضة . هذا الخروج كان ضروريا لأنه لو لم يتح له أن يخرج إلى الآخرين لدمر نفسه من خلال الضغط النفسي الهائل الذي كان يزرع تحت أثقاله بما يواكبه من صراع حاد ،...

وهذا الصراع يبحث عن متنفس ، فإذا افضى بذات نفسه عاد مرة أخرى إلى الداخل يحاور نفسه مرة ومرة ، وهكذا في دورات ذات إيقاع شبه منتظم

الحركة النفسية للحوار ، مرجعها أساسا ليس بحسب طبيعة ثابتة في شخصية الإنسان بل وما دُرّب عليه الفرد وما استطاع أن يكتسبه من عادات ذهنية وحركية وما أمكن له أن يحققه من علم ، وما يتوقع أن يكون لدى الآخرين

من معرفة . . . لأنه يسبح في بحر الجى ، يحاول أن ينجو بنفسه من الغرق ، وأفكاره هى موج ذلك البحر المتلاطم . وقدرته على إدارة الافكار تنبع من طاقته أولا ومن المران الذى اكتسبه ثانيا والمبدعون هم أولئك الذين يتمكنون من خوض غمار ذلك البحر اللجى بشكل مثمر تكون نتيجته مائة مائة إلينا من روائع الاعمال .

ولكن كما رأينا فإن الشخص العادى ، والمبدع أيضاً لا يكتفون بحوارهم الداخلى ، إنهم يسعون خطوة إلى الامام لأنهم يحاولون أن يجدوا لدى الآخرين صدق لهذا التفكير .

(بعض المراجع)

- ١ — الشيخ ، عبد السلام (١٩٧١) الايقاع الشخصى والايقاع فى الشعر المفضل . ماجستير علم النفس ، جامعة القاهرة .
- ٢ — توشار ، ب . أ (١٩٧١) المسرح وقلق البشر ، ترجمة سامية أسعد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة .
- ٣ — حنوره ، مصرى عبد الحميد (١٩٧٧) الخلق الفنى ، دار المعارف ، القاهرة .
- ٤ — حنوره ، مصرى عبد الحميد (١٩٧٧ ب) الاسس النفسية للإبداع الفنى فى المسرحية ، دكتوراه علم نفس جامعة القاهرة .
- ٥ — حنوره ، مصرى عبد الحميد (١٩٧٣) الاسس النفسية للإبداع الفنى فى الرواية ، ماجستير علم نفس ، جامعة القاهرة
- ٦ — حنوره ، مصرى عبد الحميد (١٩٧٢) الاندماج فى التصوف والابداع الفنى ، ، مجلة الجديد مجلدا ، العدد ٥ .
- ٧ — سويف ، مصطفى (١٩٧٠) الاسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة ، دار المعارف ، القاهرة .
- ٨ — سويف مصطفى (١٩٥٩) الاسس النفسية للتكامل الاجتماعى ، دار المعارف ، القاهرة .

- 9 — Arnheim, R. (1962) Picasso 'Guernica, The Genesis of a painting Faber & Faber, London.
- 10 — Barron, F (1968) Creativity and personal Freedom, Von Nestrand New York.
- 11 — Carrol, J. (1964) Language and Thought, prentice Hall, Englewood, Cligga New Jersey.
- 12 — Guilford, J. (1971) The Nature of Human 'Intelligence Mc Graw - Hill, London.
- 13 — Koffka, K (1936) Principles of Gestalt psychology, Harcourt Brace, New York.
- 14 — Richardson, A. (1969) Mental Imagery, Routledge & Kegan, London.
- 15 — McKellar, P. (1957) Imagination and thinking. Cohen & west (in Richardson, 1969. 125 — 126).

من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي

د . حسن حنفي

١ - مقدمة :

إن مدى خصب الفيلسوف هو مدى إنجابه لفلاسفة آخرين . فقد كان سقراط فيلسوفاً لأنه أنجب أفلاطون ، وكان أفلاطون فيلسوفاً لأنه أنجب أرسطو ، وكان ديكارت فيلسوفاً لأنه أنجب الديكارتيين ، وكان كانط فيلسوفاً لأنه أنجب الكانطيين ، وكان هيجل فيلسوفاً لأنه أنجب الهيجليين ، وكان هوسرل فيلسوفاً لأنه أنجب الهوسرليين . وإن فيلسوفنا الذي نقدم له هذه التحية اليوم بمناسبة بلوغه السبعين ربيعاً فيلسوف لأنه أنجب حتماً « الجوانيين » . ينجب البشر القانون الأبناء وينجب الفلاسفة الخالدون فلاسفة مثلهم . وكما يتوالد البشر يتوالد الفلاسفة .

ولا يهم في هذا التوالد أن يكون الأبناء من نوع الآباء ، فعظمة التوالد في توالد التقيض . إن عظمة أرسطو تأتي من مغارضته لنظرية المثل عند أفلاطون ، وعظمة سبينوزا تأتي من رفضه الأخلاق الموقته عند ديكارت وتطبيقه منهج الوضوح والتميز في الدين والسياسة^(١) وتمثل عظمة الفلاسفة بعد كانط في رفضهم الشيء في ذاته ومحاولتهم التعرف عليه . كما تمثل عظمة ماركس وكيركجارد في قلبها المنهج الجدلي — رأساً على عقب وكشفه في الطبيعة وفي الوجود . وإن عظمة الهوسرليين تتمثل في إصدارهم أحكاماً على الوجود بعد أن وضعه استاذهم بين

(١) أنظر ترجمتنا « رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا ص .

قوسين . فالاستمرارية التاريخية وأنساب الفلاسفة ليست طولية انسيابية وإلا كانت تبعية وتقليدا بل هي معارضة ومناقضة وقلب للأمور رأسا على عقب . وبالتالي يأخذ التاريخ حركته الطبيعية ، ويشق مسارة الجدلى ، ويصبح الأعلى والأدنى ، المثال والواقع ، واجهتان لشيء واحد . فقد جمع الفارابى بين أفلاطون الإلهى وأرسططا ليس الحكيم ، كما جمع كانط بين هيوم الحسى وديكارت العقلى ، كما وحد هيجل بين الواقع والمثال ، وكما وحد هوسرل بين الذات والموضوع ، وبين العقل والواقع . فلا عجب أن يخرج من بين «الجوانيين» من يقارب الجوانية رأسا على عقب باسم الجوانية ، وتطورها ، ونقلها من مرحلة تاريخية ، مرحلة الآباء المؤسسين ، إلى مرحلة تاريخية أخرى ، مرحلة الأبناء المطورين . فالجوانية رسالة لعدة أجيال قادمة ، إن لم تكن المشروع الفلسفى لكل حضارة ، وهدف الانسانية البعيد ، ولكن يرجع الخلاف عليها إلى الفترة التاريخية التى تمر بها كل حضارة ، وإلى المسافة الطبيعية بين السلف والخلف . إن تطوير الخلف للسلف هو خير دليل على أصالة السلف ونفاذ بصيرتهم وعلى استمرار الخلف على نفس النوال دون تبعية أو تقليد ، فالسعى إلى الأصالة سممة للجوانية تحرك السلف والخلف على السواء^(٢) ، ولنا فى مصادر شرعنا خير دليل . فالكتاب والسنة والإجماع والقياس تشير كلها إلى دور الاجيال المتعاقبة ومساهماتها فى الفهم والتشريع ، وإلا وقف التشريع وتحجر عند أصول جامدة تتجاوزها الواقع ثم فرض نفسه عليها أو لفظها وفرض تشريعاته الخاصة . فالاجتهاد فى الجوانية تأصيل لها من الجيل الثانى بعد أن أسسها رائدها الأول^(٣) .

(٢) الجوانية ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

(٣) كان من السهل على إيراد ذكريات شخصية عن الفيلسوف من صحبة له دامت أكثر من ربع قرن من الزمان . فقد تعرفت عليه فى عام ١٩٥٢ =

== في مؤلفاته أولا (الترجمة العربية للتأملات) أثناء إعدادى لاجتياز مسابقة الفلسفة للتوجيهية ثم مثولى أمامه ثانيا في الامتحان الشفوى وهو الشق الثانى من المسابقة ثم برؤيتى له في الحفل الذى أقامته مدرسة خليل أغا الثانوية تكريما للفائزين في المسابقة وتفضل الأستاذ بالحضور وتهنئته لي بحصولي على المرتبة الأولى في مسابقة الدولة . لم تفارقني ابتسامته وبشاشته ، وكنت أحسبه نظرا لإحمرار بشرته أنه أحد الفلاسفة الانجليز .

ثم تملئت عليه عامى ١٩٥٥ / ١٩٥٦ وأنا في السنة الثالثة والسنة الرابعة بكلية الآداب جامعة القاهرة حيث استعمت لديكارت وكانط وفشتة ومحمد عبده ، ولأول مرة كنت أجلس بوجدانى أسمع حديث القلب وأتمتع بالذكريات الحية من الفيلسوف النابض . ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية ونشوة المستقبل وبدايات حدودى الفلسفية وأنا أستمع إلى إقبال في شهورى الأخيرة بالجامعة وكأننى كنت أسمع ضربات قلبي وأنصت إلى حديث نفسى ، وكان الحديث في الذاتية والخلق والابداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجدد صداد في نفسى وكان أحدا كان ينتزع منى نفسى انتزاعاً . وكنت قد أهديت من قبل بحثى في الأخلاق ، وأنا في السنة الرابعة قسم إمتياز ، إلى كل من يتغير فيتحرك فينتطلق فيبدع شيئا جديدا ، وقول أحد الاساتذة ، وهو المرحوم ذكرى إبراهيم ، : هذا برجسون فعرفت أننى إقبال وبرجسون . وما أن سمعت عن القصدية ، وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبى كان هوسرل في النهاية .

ثم استمرت مراسلاتي معه وأنا في فرنسا وحديثى عن علم الشعور الجديد الذى أضعه وحديثه لى عن مثالية العمل . وبدأت زيارتى له في صيف ١٩٦٠ ثم بعد رجوعى نهائيا من فرنسا في صيف ١٩٦٦ وبدأنا في تبادل المؤلفات ، ==

٢- من النظرية الاشراقية الى تحليل العقل :

لما كانت الجوانية رفضاً للنساق الفلسفية والمذاهب القطعية والأبنية الشاخنة فإنها لم تضع إشكالاتها الفلسفية في بناء عقل محكم بل اكتفت باليوميات الجوانية والسوانح المطوية ، والخطرات الاشراقية ، والتجارب الروحية أو رسالة في الواردات ، كما يقول الأستاذ الامام ، مما جعلها أقرب إلى الانطباعات اليومية والتأملات في حياة الفكر والشعور والمطالعات في حياة الزواد^(٤) ، فهي أقرب

== وحديثنا عن الاصلاح، ومصر ، والاسلام والغرب . وتمتعت أنا وبعض الأصدقاء بصحبته في ليالى نهر فيها حتى الصباح ونحن نستمع إلى ذكريات الأستاذ وهو يفيض علينا من روحه وجوانيته ، وكان حديث الحب والثورة ، وما زال الحديث مستمرا حتى الآن ، عن مأساة الجامعة ، وحرية الفكر ، ومستقبل مصر .

ولكنني شئت كتابة هذه الدراسة الجادة دون افاضة في الذكريات تطويرا منى للجوانية ، ونقلها من مرحلة الذكريات إلى مرحلة العلم الدقيق ، وخير ذكرى هو ما تحول الى علم دقيق وفلاهوت الثورة ، وهو ما عرفت به حتى الآن ان هو إلا تطوير للجوانية ، أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، وانفسان للحركة الإصلاحية ومحاولتي لتطوورها على المستوى النظرى تجد فى الأستاذ حلقة الاتصال من الافغانى إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إلى ، دون ما غفر أو إدعاء .

أطال الله فى عمر الأستاذ ، وقوى الله تلاميذه المخلصين .

(٤) الباب الأول : بؤادر الجوانية عندى . من القرية الجامعة ص ٢٩ —

٧٣ يوميات جوانية ص ٧٤ — ٩٧ سوانح مطلوبة ص ٩٨ — ١١٠ . ويقول الأستاذ فى أول فقرة يقدم بها الجوانية : « الجوانية ، اسم أطلقته منذ سنين على فلسفة إمتدنت إليها بعد إطالة النظر فى أمور النفس ، ومتابعة التأمل فى بطون الكتب ، مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشئون الناس ، ص ٩ .

إلى السيرة الذاتية مثل إقرافات أوغسطين أو السيرة الذاتية لبرديانثيف أو لياسبرز أو الدفاع عن الذات للكاردينال نيومان . وذلك على خلاف برجسون ، وهو من رواد الجوانية ، وبرنثضج ، وهو من رواد المثالية العقلية اللذين يرفضان اعتبار السيرة الذاتية جزءاً من الفلسفة لأنها أقرب إلى الحياة الخاصة منها إلى البناء العقلي أو الحدس الفلسفي الذي يتجاوز الأشخاص والعصور^(٥) .

ولهذا تبنت الجوانية قسمة الناس إلى عامة وخاصة بل قسمة الخاصة إلى خاصة وخاصة الخاصة وكأن هناك مجتمعات ثلاث تتفاوت فيما بينها في درجات الوعي . إن قبول هذه القسمة والاعتراف بها في الحقيقة إلغاء لتكوين مجتمع تمثل فيه أعلى درجات الوعي ، وإقرار بوجود نوعين من الناس ، قادة أذكىاء وعامة من الأغبياء ، وضرورة الزعامة للصفوة وقيادتها للغالبية . إن قسمة المجتمع إلى عامة وخاصة هي المدخل لآى نظام سياسى يقوم على الزعامة الفردية وطاعة المجموع ، وهو النظام الذى دافع عنه تراثنا القديم في مدنه الفاضلة . والحقيقة أن هذه القسمة الاجتماعية تقوم أولاً على قسمة معرفية فالحقيقة لها وجهان : ظاهر وباطن ، يدرك العامة الظاهر ولا يدرك الباطن إلا الخاصة ، وبالتالي نازعت نفسنا قوتين متعارضتين : قوة الحرف فوقنا في الحرفية ، وقوة الروح فوقنا في التأويلات الباطنية ،

لذلك صعب على الجوانية التعبير عن مضمونها بعبارات تحليلية عقلية أو

(٥) يقول الأستاذ وأود أخيراً أن أثبه إلى أنه ليس يوجد للجوانية — من حيث هي فلسفة مفتوحة — تعريف أوحد بالمعنى المنطقي الدقيق للحد أو التعريف : الجوانية على الطريق دائماً ولا تعرف الوقوف ولا تريد الانغلاق ، وهي محاولة للتعبير عن إيمانها العميق بضرورة الميتافيزيقا ، وكرامة المعرفة ، وسلطان الأخلاق ، وهذه هي نفسها القيم الرفيعة التى كان كبار الفلاسفة فى جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الانسانية الواعية . . . ص ٢٦ .

بعبارات تقريرية وضعية ، بل لجأت إلى العبارات الإنشائية والتعبيرات الأدبية التي تغيب عنها الدقة والإحكام . وما أسهل أن يتحول هذا الأسلوب الأدبي إلى أسلوب الوعظ والارشاد الذي هو أشبه بالغناء لتطهير النفس من متاعها اليومية دون أن يتجاوز حدود الانبساط والمصمصة على الشفتين وهز الرأس تقوى وورعا (٦) .

ولذلك ، أصبحت الجوانية أقرب إلى الرؤية الباطنية منها إلى الرؤية العقلية وأقرب إلى الحدس الصوفي منها إلى الحدس الفلسفي لذلك كان الغزالي من منظريها القدامى (٧) . فالجوانية كنظرية في المعرفة تعتمد على الحدس الصوفي وعلى العين الباطنة وعلى الكشف الذاتي . ولكن ما الضامن لصدق حدسها ؟ وما المانع من اغراقها في العلم الدني الذي لا مقياس لصحته إلا التجربة الشخصية ؟ ألم يكن هدم الغزالي للعلوم العقلية ، وهو ما نعانى منه حتى الآن ، غدرا كائيا ومؤشرا على أهمية التحليل العقلي للوجدان الحسي ، إن تركيز الجوانية على عوالم الروح جعلها تغفل أهمية النظر العقلي للضامن الوحيد للموضوعية والشمول . صحيح أن الرؤية بعيني الرأس قد لا تتعدى الإدراك الحسي ، وأن رؤية الشعور قد تدرك الماهية ولكن رؤية الشعور ذاتها ممكنة برؤية العين ، فبين الشعور وموضوعه تبادل مزدوج ، من الموضوع إلى الشعور ، وهي رؤية العين ، ومن الشعور إلى الموضوع ، وهي رؤية الشعور (٨) .

(٦) وقد كثرت الاعتماد على الشواهد التاريخية والقصص والروايات من أجل الوعظ والارشاد لدرجة تخصيص جزء خاص ، لفئات جوانية في الأدب والحياة ، ص ١١٣ — ١٢٠ ومقال « ما قولكم دام فضلكم » ص ٥٥ — ٥٦ (٧) يعقد الأستاذ جزءا خاصا عن « الجوانية في أخلاق الصوفية » ص ٢٠٩ — ٢١٣ وآخر عن « الجوانية الأخلاقية عند الغزالي » ص ٢١٤ — ٢١٦ وملحقا بنفس العنوان ص ٢٧٥ — ٢٩٢ .

(٨) ويقول الأستاذ في ذلك « إذا كان للرأس عينان فقلوب عيون » ص ٧

وبالرغم من تأكيد الجوانبية على أن الحدس والعقل متكاملان إلا أن الحدس هو الذى يؤدى وظيفة الإدراك ، فهو الكلى الشامل فى حين أن العقل يأتى فى الدرجة الثانية فهو الذى يجرى، ويُبسَّطُ . فإذا ما أتى العقل أولاً بتحصيل المعارف فإنها لا تتحول إلى علم إلا بالحدس ، وبالتالى تظل الجوانبية حدسية أكثر منها عقلية^(٩) .

لقد عُرف الشرق بإتجاهاته الباطنية ، وبمناهجه فى التأويل منذ الديانات الشرقية القديمة وفيلون وبولس وأوغسطين والتراث الهرمسي كله ، وقد أخذ علماءنا القدماء موقفاً نقدياً منه وعلى رأسهم الغزالي نفسه فى « فضائح الباطنية » فما الضامن ألا تقع الجوانبية بفرقتها بين المرض والجوهر، وبين الظاهر والباطن وبين المظهر والمخبر ، ألا تقع فى الإتجاهات الباطنية التى لا حدود لها فى التفسير بالأعماق على مراتب متفاوتة ؟ ما الضامن ألا يكون الباطن المقبول هو دون كيشوت وأن يكون العرض المرفوض هو ستيكوبانزا؟^(١٠) .

وهذا الحدس الذى تغيب فيه مقاييس الصدق يكون الدليل على وجود الله جوانبياً خالصاً ، تجربة شخصية للنفحات الإلهية تؤدى إلى تفريج الكرب ، ورفع البلاء وسد الحاجة ، وكأن الله لا يعرف إلا فى ساعة الشدة ووقت الضر . وهى دليل نفعي خالص ، فأنه يثبت كعلة غائية للإنسان كما هو الحال عند فشتة وهيكل وكانط وبرحسون . إن مناجاة الله وشكره على عونه أقرب إلى فلسفة السؤال

(٩) يتحدث الأستاذ عن عيون الروح عند أفلاطون ، والانتباه الذهني عند ديكرت والوعى الترنسندنتالى عند كانط والتعاطف عند برجسون ، وشهادة الوجدان عند شيلر ص ١٤ ، ص ٢٥ .

(١٠) يعتبر الأستاذ أن دون كيشوت يمثل الباطن وأن ستيكوبانزا يمثل الظاهر فى حين أن الأول ضحية الوهم والثانى ضالع فى الحياة . ص ٤٢ .

التي تحدث عنها إقبال والتي ترفض أن تجعل علاقة الإنسان بالله علاقة الشحاذة^(١١) كما أن الاستماع إلى القرآن إما أن ينقل النفس إلى جنات النعيم ، كما تريد الجوانية ، أو يرسلها إلى ميدان القتال كما يريد ذلك جيلنا المحتمل^(١٢) فطالما ظلمت الجوانية نفحات من السماء مستظل وجدانية صوفية اشراقية في حين أن جيلنا يضع نفسه بين العقل والواقع ، العقل منهجه والواقع موضوعه^(١٣) إن مخاطر التصوف في حياتنا لاتأتى فقط من الطرق الصوفية ، لبس المرقعات الدمشقية منها والحريز ، والاعتناء بالظاهر دون الباطن فالتصوف كظهر هادم العقل ومنسقط للإرادة وتحقيق لسراب على أنه غاية^(١٤) وقد آن الاوان لجيلنا للانتقال من الغزالي لابن رشد ، ومن الذوق إلى النظر .

وقد تتج عن غياب التحليل العقلي الخالص وغياب المسائل التي تضعها الجوانية أن ظلت في تحليلاتها معتمدة على شواهد من النصوص الدينية وأقوال الآخرين والشواهد الشعرية والحوادث التاريخية وأفاصيص البطولة وأمثلة الفداء . بل إن كثيراً من تحليلاتها مجرد شرح للنصوص كما يفعل الشيخ أو الخطيب ، وقد نشأت الجوانية في بداياتها من تأمل في آيات القرآن وأحاديث الرسول^(١٥) . كما أن ضرب الأسئلة لتصوير الفكرة مستشهداً بالغزالي في الفرق بين المعرفة الجوانية والمعرفة البرانية مثل الحوض المحفور في الأرض إما أن تصب فيه الماء من الخارج أو أن يتفجر فيه الماء من الداخل لا يتعدى ضرب المثل والقياس مع الفارق ، وهو أسلوب خطابي شعري يتفق مع إحساسات الوجدان^(١٦) .

(١١) الجوانية ص ٧٩ ، ص ٨٧ .

(١٢) نفس المصدر ص ٨٨ .

(١٣) نفس المصدر ص ٩٦ .

(١٤) نفس المصدر ص ١١٣ .

(١٥) نفس المصدر ص ١٠ .

(١٦) نفس المصدر ص ١٢٦ .

٣ — من عالم الشعور إلى عالم الواقع :

إذا كانت نظرية المعرفة التي تضعها الجوانية هي نظرية إشراقية خالصة فإن نظرية الوجود التي تضعها الجوانية أيضا نظرية شعورية خالصة ، فتجعل مادة المعرفة حياة الشعور ومضمون الفكر ، وكأن الحياة الباطنية هي في نفس الوقت ذات وموضوع . وبالرغم من صدق هذا التحليل على مستوى المبدأ إلا أنه لا يتطابق الواقع ، فمضمون الشعور ليس نفحة من السماء بل هو انعكاس لواقع معين بحياة الشعور وتنفعل به النفس ، ويتحدد في موقف . صحيح أن الجوانية هي بؤرة الشعور ، وهي نظرية في الإدراك ، وهي أساس النظر ، ومنهج العمل . ولكن هذه الجوانية محمولة على جسد ، وقائمة على واقع وفاعلة في لحظة تاريخية ، ومؤثرة في مجتمع ، وهذه العوامل كلها ليست برّانية بقدر ما هي قوائم . فلا وجود للروح إلا في بدن ، ولا للثال إلا في واقع ، ولا لله إلا في عالم ، ولا للذات إلا في موضوع . ولا عجب أن كان الكوجيتو أو الانسان الطائر هو رمز الجوانية وأن الانية الخالصة هي حاملها . ان الجوانية بلا حوامل تكون أقرب إلى المفارقة منها إلى الحلول ، وإلى التقوى المائلة والوجود الهش منها إلى التقوى المؤثرة والوجود الفاعل ، وإلى الطراوة والزوجية منها إلى الصلابة والمقاومة .

إن كل الأمثلة الجوانية المذكورة لتدل بالنسبة لنا على أهمية المضمون الاجتماعي فعندما سأل سقراط الرجل البدين: كئني حتى أراك، فإنه أراد معرفة الرجل ومحتواه وليس مجرد العقل الجواني بل ما يظهر في القول والعمل . والذي كان يهذر أمام معاوية ولم يشعر به معاوية متكلماً يعني أن الكلام هو الذي يفيد والافادة مضمون الكلام . ومثال راكب السفينة الذي يخمرها لأنها في جزئه تشير إلى التضامن الاجتماعي ، وهو مضمون حي ، وموقف نضالي . وأبو حنيفة عندما مد رجله بعد أن كان قد ضمها احتراماً للرجل مهيب سأل سؤالا تافها دليل

على احترام العلم دون الجهل، والعلم مضمون . والذي يعود المريض ويبارك ملك الموت نقص في المعيار الاجتماعي وهو مضمون وسلوك . وسؤال هـ عن معرفة شخص في رحلاته ومعاملاته دون عباداته وهمماته يشير إلى مضمون السلوك . وإجابة ليوناردو على سؤال : هل انتهى من اللوحة بأنه قد بدأها تدل على تواضع العلماء ورغبتهم في الوصول إلى السكال وهو مضمون سلوك . والإجابة على الأمريكي الذي أراد نقل الأدب اليوناني شراء بأن ذلك يحتاج إلى ألفى عام تشير إلى المضمون الحضاري (١٧) .

إن التركيز على الجوانبية هو رد فعل على واقع تغلب عليه الصور والأشكال ، فالجوانبية لحظة تاريخية ثانية تكشف عن غياب المضمون في اللحظة التاريخية الأولى . ولكن بعد هاتين اللحظتين ، تأتي لحظة أخرى ثالثة تجمع بين الصورة والمضمون ، وتوحد بين الداخل والخارج ، وتضم الجوانبية والبرانية . وهذا يفسر لنا بالفعل ظهور الاسلام في لحظة تاريخية ثالثة بعد اللحظة الثانية المسيحية التي ظهرت بدورها بعد اللحظة الأولى وهي اليهودية فقد أعاد الإسلام الرق ، ووحد بين الداخل والخارج ، وبالتالي أحدث ثورة (١٨) لحياة الروح لا تتنافى مع حياة الجسد ، والحياة الروحية تتأصل جذورها في الحياة الدنيوية ، والأخلاق الاسلامية هي توجيه الحياة لمصلحة البشر . لقد أعطى كيركجارد الأولوية المطلقة للجوانبية على البرانية فأحدث ثورة فردية رومانسية النزعة ، وجدانية الأساس

(١٧) نفس المصدر ص ٢٤٠ — ٢٤٢ .

(١٨) إن الحياة الروحية لا تتنافى الحياة الدنيوية ، وأن الأخلاقية الصحيحة في الأيديولوجية الإسلامية معناها تدبير الحياة المادية لمصلحة البشر وفقا للأحكام والمبادئ السماوية . وبعبارة أخرى إن الأخلاقية العاملة تقتضي الوعي التام لما ينبغي أن يكون بين الجواني والبراني من صلة وطيدة . نفس المصدر ص ١٢٣ .

في حين أن هيجل عندما وحد بين الداخل والخارج أحدث ثورة وطنية وكشف جدل التاريخ ومصائر الشعوب . لذلك كانت نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح نظرة جوانية لأنه غير محور الدين من القشور والأشكال إلى حياة الروح . كما أدرك محمد عبده أن هذا الجدل التاريخي بين اليهودية والمسيحية والإسلام هو انتقال من دين الظاهر والباطن . ومع ذلك يبدو أن الجوانية تعطى للإسلام تفسيراً باطنياً أي تعود باللعنة الثالثة إلى اللحظة الثانية ، وترجع بالتاريخ إلى الورا ، بتغليب الصوفية على الفقهاء (١٩) .

٤ — من المثالية المجردة إلى الواقعية الملزمة :

لقد حاولت الجوانية أن تعطى لنفسها هيكلًا وبناءً ، ولكنها ظلت بلا هيكل أو بناء بل مجرد صفات عامة تنقسم بها كل فلسفة مثالية وهي (٢٠) .

١ — تزكية الوعي الإنساني ، وهي حياة الروح والفضيلة وممارسة الحرية . وهنا تبدو الجوانية وكأنها نظرة خلقية إدينية للعالم تدعو الناس إلى الطهارة وإلى إذكاء القلب السليم كما هو الحال في المسيحية وكل دعوة إصلاحية تطهيرية فردية . وما أسهل الدعوة إلى ذلك في كل العصور ولكن المهم كيفية تفسير هذه الدعوة وأسباب ظهورها ومناهج تحقيقها .

٢ — المعرفة الجوانية ، فإذا كان الوعي هو نقطة البداية مثل الكوجيتو الديكارتي فإن هذا الوعي يقوم بوظيفة المعرفة عن طريق التعاطف العقلي ،

(١٩) الجوانية في نظر العقاد إلى تعاليم المسيح ص ٣١٠ — ٣١٥ وأيضاً

Lights, p.136—7

(٢٠) ملامح الفلسفة الجوانية ص ١٢١ — ١٤٥

(٢١) نفس المصدر ص ١٢٥ .

وهو مفهوم برجسون في تعريف الحدس ، نورمنيثق بعد طول صعبة (٢١) .
فالجوانية إذن نظرية حدسية في المعرفة التي لا تحتاج إلى استدلال . بل إن
الحدس فيها أقرب إلى الحدس الصوفي منه إلى الحدس الفلسفي .

٣ — ميتافيزيقا الرؤية الراحية ، وهي سمة لا تنفصل عن السابقة إلا في
تركيزها على الحدس الصوفي أو الفنى كما هو الحال عند برجسون الذى يشير إليه
رائد الجوانية صراحة وينسب إليه ولكن الاعتماد الأكبر على الغزالي والرؤية
الصوفية (٢٢) بالرغم من غياب نظرية الصدق للتحقق من هذه الرؤية وبالرغم
من غياب تحليل لمضمون الرؤية لمعرفة رؤية ما .

٤ — مجاوزة المظهر ، وتنقلنا هذه السمة من نظرية المعرفة إلى نظرية
الوجود فالرؤية الراحية تتجاوز المظهر وتدرك بواطن الأمور ، ولكن الباطن
في كل اتجاه جواني له مراتب عدة وتتفاوت أعماقه إلى ما لا نهاية ومن هنا أصبحت
الجوانية نظرية باطنية تقوم على قسمة مراتب الوجود ، وبالتالي يقضى تماما
على وحدة الوجود وصحته وصلابته .

٥ — قوة الروح ، وتركز هذه السمة على الأخلاق الجوانية التي تعتبر
الجهاد الأكبر هو جهاد النفس في مقابل الجهاد الأصغر وهو طرد العدو ، بالرغم
من ضعف الحديث المثير إلى ذلك وبالرغم من نقد حركات الإصلاحية الدينية
له . تبدو الجوانية هنا أسيرة التعارض التقليدي بين الروح والمادة في حين أن
أزمتنا الحالية تتمثل في خواء الروح وضياح الحياة المادية وعدم قدرتنا على
التعامل مع المادة ، فهما وتفسيرا وتوجيها . والذي يعطى الروح قوتها هو
مضمونها ، والروح لا تعيش من ذاتها بل من مضمون خارجي هو المعاش
وحياة الناس .

(٢٢) نفس المصدر ص ١٢٩

٧ — 'غربة الإنسان — وهى سمة أخلاقية أيضا تشير إلى أن الإنسان يعيش فى هذا العالم وليس منه وأن مصيره خارج العالم ، أتى غريباً ويعود غريباً ، وأن الإنسان فى هذه الدنيا ماهر إلا عابر سبيل وهى الغربة لا مفر منها ولا مخرج وانتهى إلى العبث المطلق كرد فعل على التفاؤل المطلق فى النظرة الدينية فى حين أن غربة الإنسان هى مقدمة ثورته على الواقع حتى يعيد التألف معه وحتى ينتمى إليه .

٨ — المثالية وخصومها . تبدو الجوانية هنا زد فعل على المجهوم على المثالية فى العصر الحديث فى الغرب الذى مثلته الاتجاهات العدمية والشككية . والحقيقة أنه فى بجة معنا هذا لا تمثل هذه الاتجاهات أية خطورة لأننا ما زلنا نقبع فى القطعية وليدة التقليد ، بل إن فى الدعوة إليها ما يخفف من شدة التقليد وسيطرة القطعية .

٩ — مثالية العمل ، وهى السمة التى تحاول فيها الجوانية التأكيد على جانبها العملى وأنها ليست مثالية خالصة ، وأن المثالية هى فى نفس الوقت نظرية وعملية ، عقل وقيمة . ولكن ما زال السؤال قائماً : ومن الذى سيربط الجرس فى رقبة القط ، من الذى سيحقق هذه المثالية العملية ، الصفوة ، الشعب ، الحزب المؤسسات أم النحول الروحى meiania الذى يبدو هو المرجح ، فإذا كان رائد الجوانية قد قام بتأصيلها ، فإن مهمة جيلنا هى تحقيقها .

هذه السمات العامة للجوانية تظهر فى نشاطات الروح المختلفة ، فى اللغة والآداب والدين ، والأخلاق ، والسياسة ، والحضارة أو التاريخ . مرة فى سمات عامة للجوانية فى اللغة وفى الآداب أو فى حركات الإصلاح فى الدين ، أو فى الأخلاق الجوانية . أو فى السياسة الجوانية أو عندما تبدو الجوانية على أنها مشروع الإنسانية كلها .

ه — من اللغة والفكر إلى التعبير والتغيير :

إن الجوانية في اللغة ليست حقيقة مستقلة بذاتها إنما هي مقدمة للانطلاق إلى حرية التعبير. فإذا كانت الجوانية قد ركزت على صدارة المعنى وأولوية الفكر فإن جيلنا يركز على صدارة التعبير وأولوية الواقع فالكلمة ليست حاملاً للمعنى بل هي لإحداث ثورة ، والمعنى الجواني الذي يدل اللفظ عليه إنما هو وسيلة لحركة في الواقع يقوم بها الإنسان ، إن أولوية الفكر على الوجود كما توحى به اللغة العربية عندما يقرأ الإنسان ليفهم وعندما يكون الإنسان فاهماً قبل أن يستطيع القراءة يقابله أولوية الوجود على الفكر كما يبدو في المعنى الاشتقاقي للفظ وربط المعنى بالواقع الحسي . فإثبات مثالية اللغة العربية لا تكون على حساب واقعيتها ونشأتها في العالم الحسي^(٢٣) — والمعنى الاشتقاقي هو أصل المعنى العرفي ، وكلاهما مصدر المعنى الاصطلاحي في الشريعة .

وتبدو أهمية التحليل اللغوي في أن اللغة أول مظهر تبدو فيه الجوانية^(٢٤) . بل إن الجوانية تتحدد معالمها أولاً بتحديد خصائص مميزة للغة العربية ، وكأن الجوانية هي أساساً فلسفة في اللغة كما نشأت البنائية أيضاً من علم اللغة . وهذه الخصائص هي :

١ — المثالية الأصلية التي تبدو في عدم ظهور فعل الكينونة كرباط بين الموضوع والمحمول أو بين المبتدأ والخبر ، والحقيقة أن افتراض الوجود مسبقاً دون حاجة إلى إثباته لا يشير إلى مثالية أصيلة بقدر ما يشير إلى واقعية بديهية وهي أنه لا يمكن الحديث عن شيء إلا إذا كان موجوداً ، وأن الحديث

(٢٣) الجوانية ، ص ٧٦ .

(٢٤) الباب الثالث : الجوانية في فلسفة اللغة العربية ص ١٤٩ — ١٨٤

أنظر أيضاً فلسفة اللغة العربية ، المكتبة الثقافية ١٩٦٥ .

عن اللاموجود هو حديث غير ذى موضوع . فاللغة العربية تميل إلى الوجود أو كما يقول هيدجر « اللغة منزل الوجود » .

٢ — الحضور الجوانى الذى يبدو فى عدم تكرار الضمير ، وهى سمة فى كل اللغات السامية نظرا لعدم حاجتها إلى حرف إضافة لربط المضاف بالمضاف إليه ، أو إلى ضمير قبل الفعل ، فالإضافة واقعة حسية لا تحتاج إلى تأكيد ذهنى ، والفعل عمل حسي لا يحتاج إلى إبراز الفاعل ، نظر لبداية أن لكل فعل فاعل . فالحضور الجوانى هو فى الحقيقة حضور وجودى فى العالم الخارجى أى حضور برانى .

٣ — الصدارة للمعنى الذى يبدو فى إخراج اللفظ من معناه الحسى إلى المعنى الاصطلاحي ، وهذه الصدارة لا تعنى اتجاهها مثاليا فى اللغة بل تعنى ارتباط المعنى الاصطلاحي بالارض على ما عرف الاصوليون فى المعنى الاشتقاقى ، والاشتقاق يعنى أن كل معانى اللفظ إنما ترتكز على معنى أولى هو المعنى الحسى .

٤ — الإعراب مطلق العقل الذى يشير إلى ضرورة الفكر أولا حتى يمكن وضع حركات الرفع والنصب والجر ، والحقيقة أن هذه الخاصية ترجع إلى موسيقى اللغة كما ترجع أيضاً إلى تطابق الفكر والوجود وتماثل العقل والواقع .

٥ — ظلال وألوان وهى المترادفات التى يشير كل منها إلى طرف من المعنى وهذه الخصيصة لا تثبت المثالية بقدر ما تثبت الواقعية ومحاولة احتواء الشيء من كل جوانبه ، وملاحظة المعنى للشيء .

٦ — نحو الابهام والتركيز والتعبير مثل وجود لام واحدة لاكثر من استعمال وهذه الخاصية تثبت قدر الألفاظ على الشيء وعدم الخروج على الواقع ، والعيش فى عالم الأشياء .

٧ — الحركة والقوة وهما الأثر النفسى الذى يحدثه الكلام وما يبدو فى بداية أسماء الاعلام بالمتحرك لا بالساكن ، وهذان العنصران يشيران إلى اتجاه الفكر نحو الفعل والتأثير .

ومن ثم لا يمكن أن يقول إن منطق التفكير في اللسان العربي منطق صاعد
أعنى أنه يسير دائما من الأدنى إلى الأعلى ومن البراني إلى الجواني بل يمكن أن
يقال العكس تماما أى منطقا نازلا من الأعلى إلى الأدنى أو من الجواني إلى
البراني . وكان الجوانية تؤثر الأوّل على التّزّيل والتّذوق على التّعبير (٢٥) .

ولا يدلّ استعمال لفظ الجواني في اللغة العربية في الحديث ومفاهيم اللغة
والسير والكيمياء والتّصوف وعند ابن النّديم وابن رشد وابن خلدون والظواهرى
أنه مقولة أساسية في تراثنا فالعقل والواقع والوجود أيضا مفاهيم شائعة في
التّراث ولا تقلّ شرعية عن الجوانية .

إن إعطاء الصّدارة للفكر على اللغة حكم مسبق أشبه بنظرية التّوقيف في
نشأة اللغة من حيث أن اللغة العربية تتماز على غيرها بنشأتها الطّبيعية من الواقع
الحسى (٢٦) . وإن تمييز الفارابى بين المنطق والقول في كلمة Logos اليونانية
لا يعنى الخلط بين المعنيين بقدر ما يعين 'الوحدة بينهما' . إن تركيز الجوانية على
صدارة الفكر على اللغة أى على مرحلة ما قبل الحل قلل من شأن التّعبير من أجل
التّخيير ، وتوجيه الفكر للواقع وتشريعه له من خلال النطق (٢٧) .

(٢٥) نفس المصدر حتى ١٦٤

(٢٦) تقدّم بالمرتبة أو الحقيقة كما يقول فلاسفة الاسلام لا تقدّم الزمان أو
الوجود في الاعيان باصطلاح علماء الكلام . في اللغة والفكر ، ص ٣٣ معهد
الدراسات العربية ١٩٦٧ .

(٢٧) يتضح ذلك في تخصيص مشاكل التّعبير ثلاث محاضرات من اثني
عشرة محاضرة . اللغة والفكر . المحاضرة الخامسة والعاشر والحادية عشر .

إن التركيز على منهج الفهم لا الحفظ وعلى الوقف لا على التقليد، وعلى التجديد لا على التزديد أثر من آثار صدارة الفكر على اللغة ، وبالتالي تحولت مثالية اللغة إلى منهج في التربية مازالت معاهدنا وجامعاتنا قاصرة عن إدراكه وتمثله . وقد آن الأوان بعد التركيز على المنهج أن يركز جيلنا على الموضوع : فهم ماذا؟ وموقف محاذ؟

وصحيح أيضا أن العلم ليس مرهونا بمحو الأمية ، فكثير من العلماء أميون، وكثير من الأميين علماء ، وصحيح أيضا أن تراثنا بل وديننا أسس الوعي الفردي دون محو مسبق للأمية ولكن مهمة جيلنا هي في إيقاظ الوعي الاجتماعي الذي يقتضى محو الأمية لكتابة العهود والمواثيق ، وكان تعليم اللغة يساوى فك الأسر فهو الأمية يعادل حرية الإنسان (٢٨) .

إن اللغة العربية مرتبطة حقيقة بالقومية العربية وبالثراث القومى، بالتالى فإنها ترفض اللسان المسهجن ، والاعتزاز باللغة العربية تأكيد القومية العربية وتثبيت للدين، فالوعي الفردي يؤدي بالضرورة إلى الوعي الاجتماعي، وصدارة الفكر على اللغة — حتى ولو سلطنا بها — انما تهدف فى النهاية إلى التعبير عن الفكر وتأكيد الذات وتحقيق الوحدة القومية .

وتبدو الجوانبية فى الأدب فى سمات عامة أيضا مشابهة لخصائص اللغة العربية وأبرز هذه السمات هي : (٢٩) .

١ — الإيمان بالروح ، وهى الروح المستقلة عن المادة أو الإنسان الطائر الذى هو فكر محض ووعى خالص ، الذى لا جسده ولا واقع من تحته . فى

(٢٨) أنار إهداء إلى أمى ... الجوانبية ص ٥

(٢٩) الجوانبية فى أدب العقاد ، ص ٢٩٣ — ٣٠٩ .

حين أن الروح على هذا النحو تصور متطهر كثيرا ما يؤدي إلى الانبعاث والصورية والانعزال والرهابية أو إلى النفاق والتعمية والتغطية والتستر على الحياة المادية كما هو الحال في كل ظواهر النفاق الديني. إن مهمة جيلنا هي العثور على صلة الروح بالمادة وليس في فصل الروح عن المادة ، فأساتنا ليست في روحنا ، فروحنا والحمد لله عامرة ولكن مأساتنا في ضنك العيش .

٢ — السعى إلى الاصاله، ضد التقليد والتبعية ، والتصاقا بالجذور . ولكن إلى أين تمتد هذه الاصاله ، فالنأصيل يحتاج إلى جذور وتربة ، ومن ثم كانت الاصاله في الإرتباط بالأرض والامتداد في التاريخ ولا تسكفي الاصاله الرجوع إلى الروح فالروح نفسها تأصيل للوجود الانساني .

٣ — الادب محاولة للفهم بتجربة شاملة وهنا يكون الادب مادة للادراك الحسسى — ولكن الأقرب إلى الفهم الشامل هو العقل ، والتجربة الشاملة تفهم الادب والدين والفكر .

٤ — الادب والحياة ، فالادب تعبير عن الحياة ، ولكن الحياة هنا أيضا هي الحياة التي تضم الفرد والجماعة ، وما الفرد إلا معبر عن الجماعة ، وما حياته إلا حياتها ، وما خلوده إلا في حلودها .

٥ — التعبير الجميل عن الشعور الصادق ، ومع ذلك فالادب ليس تعبيراً فقط بل إيصالاً ، والشعور الصادق لا يعنى فقط الصدق مع النفس بل أيضا الصدق في تصوير الواقع .

٦ — الشعر والفلسفة ، فيبينها صلة وثيقة ولكن النشاط الروحى الكامل هو الذى يجمع بين الشعر والفلسفة والعلم ، فالشعر وسيلة التعبير والفلسفة مضمون التعبير والعلم تصديق للفلسفة وتحقيق لها في الواقع .

٧ — الجوانية في القصة ، وذلك يبدو في الحوار الداخلى بين الشخصيات

ولكن الجدل النفسى ما هو إلا تعبير عن جدل اجتماعى ومواقف صراع تمثلها الشخصيات المختلفة .

٨ — أدب النفس ، وكأن الأدب فى النهاية هو تهذيب الاخلاق وتصفية النفس . فإذا ما كان للأدب رسالة فلماذا قُطِرَها على تطهير الروح وتهذيب النفس دون التغيير الاجتماعى والمساهمة فى التعبير عن الأمنى القومية ونوعية الجماهير بها ؟

إن الجوانية فى اللغة والأدب تتحول فى جيلنا إلى برانية فى الاجتماع وفى السياسة (٣٠) .

٦ — من الاصلاح إلى النهضة :

لقد ارتبط رائد الجوانية بحركات الاصلاح الدينية الاخيرة وعلى رأسها الأستاذ الامام منذ طفولته المبكرة بحفظه جزء عم مع تفسير الأستاذ الإمام (٣١) وتوالت مؤلفاته عن الأستاذ الامام ، ولا يوجد مؤلف آخر إلا وفيه إشارة للإستاذ الامام (٣٢) مستشهدا بأقواله ، ومطالباً بطبعة كاملة لمؤلفاته لا تقل عن طبعات المؤلفات الكاملة للفلاسفة الغربيين (٣٣) . وبالرغم مما أدته الحركات الاصلاحية من خدمات جليلة لعصرنا من إيقاظ لوعى الجماهير عند الأفغانى ، إلى الترية الدينية وإصلاح 'مناهج التعليم واللغة العربية عند محمد عبده إلى اكتشاف الأمة الاسلامية والدعوة إلى الترية الاسلامية والدعوة إلى الاجتهاد

(٣٠) أنظر أيضا : نظرات فى فكر العقاد ، المكتبة الثقافية ١٩٦٥ .

(٣١)

(٣٢) نذكر منها (١) رسالته للدكتوراه Moho MM ad Abbuh, Essai

Sur Les Idées Philosophiques et religieuses, Imprimerie Misr
Le Cairo, 1944 .

(٢) محمد عبده ، سلسلة أعلام الاسلام ، دار الكتب العربية ١٩٤٤ .

ورفض تقليد الغرب عند إقبال إلى تنذ اللامبالاة ورفض صور الاستبعاد عند الكواكبي إلا أن الإصلاح الديني ظلّ لسيّاً أقرب إلى القديم منه إلى الجديد وما زال جزئياً يتعلق ببعض أشكال العبادات دون أن يكون كلياً شاملاً يتعرض للأسس النظرية التي يقوم عليها تراثنا الديني نفسه ، وما زال يحدث في العالم الداخلي من أجل إذكاء الوعي وبناء الفرد دون أن يحدث في العالم الخارجي وتغيير النظم الاجتماعية أى أنه ما زال إصلاحاً في الأذهان دون أن يكون تغييراً في الأعيان . إن مهمة تجيلنا تطوير الإصلاح إلى نهضة شاملة ، ودفع الإصلاح الجزئى إلى نهضة كلية وتجاوز حدود الإصلاح التي تتمثل في الاغراق في التصوف والتجربة الصوفية كما هو الحال عند إقبال ومحمد عبده ، وكيف تقوم نهضة على أسس لاعقلانية ونحن نعانى من سيطرة الأسطورة والخرافة في حياتنا ؟ لقد ظل الإصلاح في جملته أشعرياً ولو أن محمد عبده حاول أن يكون نصف معتزلي . فقد كان أشعرياً في التوحيد معتزلياً في العدل . وكيف تقوم نهضة على أسس أشعرية أى على التشبيه في الذات والتشخيص فيها وعلى إنكار العدل وقانون الاستحقاق والغائية والصالح والاصلاح والحسن والقبح العقليان والعقل كأساس للنقل . لقد

(٣ =) رائد الفكر المصرى ، مكتبة الإنجلو المصرية ، ١٩٥٥ .

4) Lights on Cortemporary Moslem philosophy, The Rennaianance Bookshop, 1928 .

٥) رواد الوعي الإنسانى في الشرق الاسلامى ، المكتبة الثقافية ١٩٦١ .

٦) دروس للشباب في سيرة الأستاذ الامام ، دراسات في الاسلام ،

القاهرة ١٩٦٤ .

7) Rennaissance ir Egypt, M Bblah and his School, in History of Muslim Philosophy, by M. M. Sharraf, Vol II, Wiesbaden .

(٣٣) مثل طبعة آدم وتانرى لمؤلفات ديسكارت ، الجوانية ص ٩٨ .

اقترب محمد عبده من بعض المبادئ الاعترالية فيما يتعلق بالحسن والقبح العقليين ولكنه ظل في جملته أشعريا متزاوجا مع التصوف وهو النمط الديني القديم الذي ساد في حياتنا منذ الغزالي أحد — رواد الجوانية الأوائل . ما زال الاصلاح يتصور الدين بمعناه التقليدي ويتعامل معه بأسلوب الدفاع ويدعو الى الرجوع اليه دون أن يحوله الى أيديولوجية والى نظام للعالم والى تحليل على والى حركة جماهيرية . وهذا ما سبب بعض الاضطراب فى سلوك المعلمين واتجاهاتهم السياسية فقد عارض محمد عبده الثورة العرابية قبل أن ينضم اليها ثانيا ويتصل من السياسة ثالثا ، كما انضم الى المحفل الماسونى الانجليزى كوكب الشرق مع ثلاثائة من جنود البلاد ، ومنه نشأ الحزب الوطنى كما أنه هو الذى رفع شعار « انما ينهض بالشرق مستبد عادل » وقد أتانى المستبد دون العادل وكان العدل لا يأتى إلا على أيدي السيف (٢٤) .

لقد آن الاوان لجيلنا أن ينتقل من الاصلاح الى النهضة حتى يمكن للأجيال اللاحقة الانتقال من النهضة الى العقلانية الشاملة ثم من العقلانية الشاملة الى الثورة الاجتماعية . ولا يعنى ذلك تتبع نفس المسار الذى أخذته الحضارة الاوربية من الاصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر الى النهضة فى السادس عشر ، الى العقلانية فى السابع عشر الى الثورة الاجتماعية فى الثامن عشر الى الانقلاب الصناعى فى التاسع عشر الى التكنولوجيا فى القرن العشرين بل يعنى أن تركيز الجوانية على الاصلاح الدينى يمثل إحدى مراحل تطورها التاريخى التى تلعبها مراحل أخرى تكون مهمة الاجيال القادمة الانتقال إليها . مهمة جيلنا هى الانتقال من محمد عبده الى الافغانى ومن غاندى الى جيفارا ومن كونفوشيوس الى

(٢٤) أذكر ونحن طلابا بعد احساسنا بأن الاستاذ يرجع كل شىء الى محمد عبده أننى كتبت له مرة على السبورة قبل أن يدخل « أحب محمد عبده ولكن حى للاسلام أعظم » .

ماوتسى تونج وهناك حلقة مستمرة من محمد عبده إلى مصطفى عبد الرزاق إلى عتار أمين إلى جيلنا (٢٥) .

إن بإمكان الجوانية إحداث هذا الانتقال على المستوى العملي وذلك بنقدتها كل المصادر والأشكال في الممارسة الدينية ودعوتها إلى السلوك الإجماعى فالجوانية بإمكانها نقل الدين من العبادات إلى المعاملات ستارا وتغطية على أعمال السرقة والنهب والاستغلال والاحتسار والاضرار بالغير . فالدين إحساس بالمسؤولية ليس فقط تجاه الأبناء بل تجاه المجتمع ككل ، فشرط الإيمان حسن معاملة الآخرين وعدم الاضرار بمصالحهم واحترام الجار والتودد للناس (٢٦) . والعمل الصالح هو أسمى عبادة وليس هز الرؤوس وتمتمة الشفتين والقيام

(٢٥) أهدى رائد الجوانية خمسة من مؤلفاته إلى مصطفى عبد الرزاق .
فإحصاء العلوم إلى روح الأستاذ الأكبر الفيلسوف الكامل المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرزاق ورسالته للدكتوراة بالفرنسية إلى أستاذ الجيل الشيخ مصطفى عبد الرزاق باشا العالم والمترجم والشارح لمحمد عبده . ورائد الفكر المصرى إلى روح أستاذى الفيلسوف الكامل الشيخ مصطفى عبد الرزاق صاحب الفضل الأول في ظهور هذا الكتاب عن الأستاذ الإمام . وأضواء على الفلسفة الإسلامية المعاصرة إلى الذكرى الخالدة للأستاذ الذى أحبيناه وقدّرناه مصطفى عبد الرزاق أهدى هذه المحاولات بكل تواضع وحياء . مع فصل (السابع) عن حكمة مصطفى عبد الرزاق (ص ١١١ - ١٣٠) ، وشيل مهدى إلى روح أستاذى الفيلسوفين الراحلين مصطفى عبد الرزاق وإميل بريه .

(٢٦) يذكر رائد الجوانية من الأمثلة التى توحى بذلك مثل : لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره ، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ، رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد للناس (ص ١٩٩) .

بالحرركات ، والعمل الصالح هو الذى يعود على الإنسان بالخير^(٣٧) . إن الله لا ينال القرايين بل ينال الإنسان الفضل والنقوى . وأسمى عبادة هى الثورة ضد الطغيان وكلمة حق عند سلطان جائر فالطاغى قد تكبر والله هو الأكبر^(٣٨) .

إذا كان ماترى إليه الجوانية فى النهاية هو التأكيد على أن الدين هو البعد الجوانى للإنسان ، فإن الدين قد تم تفسيره على نحو مثالى وذلك لأن المثالية دعامة كل ثورة واعية^(٣٩) . ولكن إذا ظل الدين كذلك فإن يكون اغترابا مالم يتخرج ويتحول إلى واقع لاجتماعى وتفجير طاقاته دون تسكينها أو تبخيرها أو تعويضها . إن مهمة جيلنا القضاء على هذا الاغتراب ، وإذا كان الانسان مشغولا بالاعتقاد فى الجوانية فإنه يكون أيضاً مشغولاً بالتغيير فى تطوير الجوانية ، وإذا كان جوهر الدين هو الايمان بالله وبالغيب فى الجوانية فإنه لدى جيلنا ايمان بالشعب وبالمصالح العامة . وإذا كانت المثالية الجوانية دعامة كل ثورة واعية واصلاح

(٣٧) كم من صائم مفطر ، وكم من مفطر صائم ، رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش (ص ١٦٣) د لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله النقوى منكهم ، ، فن كان يكفيه علق بغيره واصلاح طعامه ، من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة إلى ان يدع طعامه وشرابه (ص ١١٩) ، أمن الانصاف لهذا الدين أن يستغل شهر رمضان ، شر البر والإحسان لتعطيل مصالح العباد (ص ٧٨) ، من يهرب من مسئولية نحو أبنائه لاتنفعه صلاة ولا صوم ولا زكاة ولا حج (ص ٧٥) ، أعظم .

(٣٨) أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر (ص ١٩٦) عدل ساعة خير من عبادة سنة (ص ١٤ ص ١٩٦) ، إن فضيلة العالم أعظم عند الله أجراً من الثور ينحره الظالم قربانا وزلفى (ص ١٢) .

(٣٩) الجوانية ص ٢٥٣ — ٢٦٣ .

مستفيد وكان شعارها « الامر المعروف والنهي عن المفكر » ، فإن مهمة جيلنا تحقيق هذا الشعار .

٧ — من الاخلاق الفردية إلى الاخلاق الاجتماعية :

إن الجوانية أساساً نظرة خلقية للعالم كما أى المثالية هى تعبير عن هذه النظرة الخلقية على مستوى المعرفة . وقد يكون علم الاخلاق هو أساس المعرفة والوجود على السواء . ولكن الاشكال هل القيم ترجع إلى المعرفة أو إلى الوجود ؟ ولما كانت الجوانية نظرة مثالية للعالم فإن القيم فيها ظلت معرفية يضعها العقل الخالص وليست وجودية تنأسس في الوجود العام أو الانسانى .

تبدأ الاخلاق الجوانية بالدفاع عن الاخلاق الاسلامية ودفع الشبهة عنها ففى ليست أخلاق مستعارة من اليهودية أو المسيحية لأنها توحد بينهما على نحو أصيل كما أنها لا تمنع الحيار بين القرآن والسيف فلا كراه في الدين ، ولا ينقصها الضمير أو الوجدان لأنها أخلاق القلب السليم وأخلاق الفطرة . الاخلاق الإسلامية كأساس التصور الاسلامى للعالم ، أخلاق تقوم على العمل والمنفعة والوسط والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهناتبدو الجوانية نظرة إسلامية وأخلاقا إسلامية وتكشف عن نفسها باعتبارها تصوراً دينياً للعالم على نحو تقليدى أعنى أفلاطونى أفلوطينى ، وهو ماعرفناه في تراثنا القديم عنه الصوفية وعلى رأسهم الغزالى وعند ابن مسكويه في تهذيب الاخلاق وفي كتابتنا للسيرة النبوية واتوارىخ الصحابة ، وهو ما يغلب عليه طابع الفخر والاعجاب ، والدفاع والتقريظ ، وإبراز ما ينبئ أن يكون في حين أن علم الاخلاق يحلل القيم باعتبارها وقائع ويحللها باعتبارها سلوكا في مجتمع معين ولحظة تاريخية معينة . وينتهى علم الاخلاق في النهاية إلى أن يكون فرعا من العلوم الاجتماعية وبالأخص كفرع من علم السياسة باعتباره العلم الاجتماعى الشامل .

وتنص الجوانية أربعة مسلمات تقوم عليها الأخلاق الجوانية وهي :

١ — كرامة الانسان ، ولكن يظل السؤال الآتي قائما : لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم ؟ لماذا سقطت مبحث الإنسان وتم حصاره بين الطبيعات والالهيات ؟ ولما كانت الطبيعات الهيات مقلوبة ظل تراثنا القديم إلهيا في محوره ، رأسيا في تصوره ولكن يبدو أن رائد الجوانية تصور أن حضارتنا قد خرجت من مرحلتها الإلهية الراهنة إلى مرحلة إنسانية أخرى إبتداء من الإصلاح الديني إلى النهضة إلى العقلانية إلى التنوير ، ونحن مازلنا وراء ذلك بكثير .

٢ — الحرية والشعور بالمسؤولية فالإنسان حرية والحرية مسئولية والتزام وكان الجوانية الخلقية تهمل من تراثنا الاعتزالي القديم ، ولكن مهمة جيلنا هو تحديد وجهة المسئولية تجاه الآخر أو الشعب وتجاه الوطن أو التاريخ .

٣ — السعى بحك الأخلاق ، فالإنسان حر ومسئول وعامل وهو ما يتنحى في القرآن من تركيز على الجهاد والعمل وكان الجوانية الأخلاقية أخلاق تحقيق ومجاهدة . ومهمة جيلنا هي تحديد مسار السعى وطريق الاجتهاد للمصلحة الخاصة أم للصالح العام ، للآنا أم للآخر ، فكلنا نسعى ولكن تختلف السبل .

٤ — حسن النية واستقامة الضمير ، فلا شك أن العمل 'مرهون بالنية ، والجد مرهون بالقصد والهدف ، ومهمة جيلنا تحديد مقصد الهدف ، وغاية النية ، ومحل التوجه ووجهته (٤٠) .

فالمسلمات التي تقوم عليها الأخلاق الجوانية هي مجرد مسلمات صورية في حاجة إلى مضمون إجتماعي من متطلبات عصرنا .

وتعطي الجوانية تطبيقات أكثر للأخلاق الجوانية من حياة الرسول جوهرها الإيمان والأخلاص والإحسان والإيثار ، وأساسها الاعتقاد بكرامة الانسان وحرية وإرادته ، وهي أخلاق دينية تقوم على الوعظ والارشاد

(٤٠) الجوانية ص ١٨٧ — ١٩٩ القيم الانسانية في دعوة الرسول .

أكثر من كونها علما للأخلاق^(٤١) كما تعطى تطبيقات لها في فروسية الإمام فتظهر الجوانب الأخلاقية في خمسة سمات^(٤٢) :

١ — أخلاق الفروسية فالجوانبة الأخلاقية تقوم على شهامة النفس وعلى فروسية الروح أود روح الفروسية وهى روح النجدة ومناصرة الضعيف والدفاع عن المظلوم ولسكنها تظل أخلاقا فردية وتسكون مهمتها تحويلها إلى فروسية الشعوب التى تأبى الضيم والاحتلال والتى ترفض الظلم والطغيان .

٢ — الضمير أو رصيد النفس ، وهنا تبدو الروايات من أنصار الضمير وجودا وعدما .

٣ — التزام الحد الوسط فالأخلاق الجوانبة أخلاق أوزان وإعتدال وهو مالا تعطيه الحياة دائما التى تتطلب أحيانا الحدة والتطرف والمغالاة فكيف يكون هناك حد أوسط بين العدل والظلم ، بين الحرية والطغيان بين الحق والباطل .

٤ — بصر العين وبصر القلب، فالجوانبة نظرية حدسية فى المعرفة والأخلاق ولكن هل يمكن للرؤية الباطنية الاكتفاء بذاتها والاستغناء عن الرؤية الخارجية .

٥ — الوعى المستنير ، فالجوانبة تهدف إلى خلق الوعى المستنير وتقوم عليه ، ولكن لما كان كل وعى هو وعى بشىء فإن الوعى المستنير هو وعى اجتماعى بالضرورة .

(٤١) نفس المصدر ص ٢١٧ — ٢٢١ وكان يجب أن يأتى هذا الجزء قبل الامام والصوفية الغزالي .

(٤٢) فروسية الامام من جوانبه الإسلام ، نفس المصدر ص ٢٠٠-٢٠٨

والأخلاق الصوفية هي نموذج الأخلاق الجوانية ولكن على افتراض وجود ما يسمى بالصوفية الصحيحة فإن التصوف بقيمه السلبية من صبر ورضا وتوكل وقناعة وهي ما يسمى بالمقامات أو بأحواله النفسية من صحو وسكر، وحضور وغيبة، وفقد ووجد يتنافى مع القيم الايجابية من عمل وجهاد ومثابرة ونضال ومقاومة كما يتنافى مع تحليل العقل واستدلالاته كما أنه يوقع في وهم الاتحاد بين الواقع والمثال عن طريق الخيال دون أن يتحقق هذا الاتحاد بالفعل. لقد هدم الغزالي العقل ودعا إلى القلب وهدم الشرع ودعا إلى التجرد. ونحن في حياتنا في أشد حاجة إلى العقل وإلى النظام. وكيف نقيم نظاما على الغيبي في حياتنا ونحن نعاني أشد ما نعاني من سيطرة الوهم والخرافة والاساطير ونترك أنفسنا فريسة الجن والشياطين: صحيح أن أساس العمل هو النية والاخلاص، ولكن النية لا تكفي دون مضمون. وصحيح أن الحقوق هو الحقوق الانسانية الجوانية ولكن مجرد اتناعها دون الحصول عليها هو تأكيد لمبدأ وليس ممارسة لواقع. أما طريق الحب الصوفي فإنه يلغى الفوارق بين الطبقات، ويمحو الفرق بين المستويات وبالتالي توقف الحركة الاجتماعية التي تقوم على إثبات التفاوت في مراتب الوجود. وهذا هو الفرق بين التصور الصوفي للعالم والتصور الشرعي له (٤٣).

فمع أن الجوانية تهدف إلى إحداث ثورة إلا أنها ظلت فلسفة ثورة روحية مجتثة الجذور عن واقعها الاجتماعي. فمما غاب التمثيل العقلي غاب أيضا التحليل الاجتماعي. فالجوانية صورة لثرائنا الصوفي والأخلاق الضمير أكثر منها صورة لواقعنا الاجتماعي الحالي وقضايانا المصيرية. في حيث أن الغالب على جيلنا هو غرقنا إلى الأذنين في قضايا البلاد المصيرية وعلى رأسها الاحتلال والتخلف وعدم

(٤٣) الجوانية في أخلاق الصوفية ص ٢٠٩ - ٢١٣ وأيضاً الجوانية، الأخلاقية عند الغزالي ص ٢١٢ - ٢١٦، ص ٢٧٥ - ٢٩٢.

تجنيد الجماهير . لقد نبئت الجوانية من الدين والاخلاق ولم تنبت من معاناة الواقع الاجتماعى فكانت أقرب إلى مذهب التقوى أو القنوط منها إلى الثورة الاجتماعية ، وكانت أقرب إلى التوير الالمانى منها إلى التوير الفرنسى (٤٤) .

إن نشأة الجوانية فى الريف المصرى أعطتها بساطة الريف ، وبداية الفلاح وفطره الأسمى ، ولكها لم تكشف عن مآسى الفلاح وفقره وضنكه وجهله ومرضه واستغلاله واستكائته وقدريته وسليبيته . لقد استطاعت الجوانية رؤية الجوانب المشرقة فى ريفنا وليكنها لم تدرك جوانبه المظلمة مما يدل على أن فلسفة التفاؤل المطلق ، وفلسفة المثل العليا قد لا ترى العالم الا من منظورها الخاص ، وبالتالي تفسح المجال لفلسفات الفقر ولايديولوجيات التغيير الاجتماعى (٤٥) .

٨ — من السياسة الاخلاقية إلى علم السياسة :

وللجوانية ، كما هو الحال فى كل مذهب فلسفى ، تطبيقات فى السياسة (٤٦) سواء على المستوى العربى أو على المستوى الدولى . فالأمة العربية تحمل رسالة جوانية وهى رسالة مثالية مؤمنة ثقافية جغرافية تقوم على كتاب مقدس . وهو ما يمكن أن يقال على رسالة كل شعب ، وما يقوله الفلاسفة الروس عن روسيا المقدسة وما يقوله دى جول عن فرنسا كما مثلتها جان دارك ، فشكل أمة لها رسالة مثالية وكل أمة تؤمن بشئ ، وترعى الثقافة ، وتعتبر نفسها مركز الثقل

(٤٤) أنظر كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٤٥) أنظر مقالنا : الفلاح فى الأمثال العامية ، قضايا معاصرة جـ ١ ص ٢٦٩ — ٢٨٠ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ .

(٤٦) الباب الأخير : فى رسالة الأمة العربية ص ٢٢٥ — ٢٦٣ .

العالمى ، وتقوم على كتاب مقدس ، بالرغم مما بين الأمم الاخرى من تفاوت في درجة العنصرية والانانية والشعوبية .

ويتحدد مضمون الرسالة أولا برعاية الكرامة الانسانية ونشر الروحية ، وتدعيم الاشتراكية الديمقراطية التعاونية وتأسيس الجامعة الانسانية الشاملة وهو أيضا ما يمكن أن نقوله كل أمة على نفسها مادام الامر لا يتجاوز وصف ما ينبغي أن يكون دون ما هو كائن . وتتحدد ثانيا بأنها رسالة الحق ، فهي مثالية قولاً وعملاً، تقوم على التواصى بالحق المائل في الاخلاق والأدب والطبع العربى . وما من أمة إلا وتقول على نفسها كذلك حتى تقوم على العنصرية أو النازية أو الاستعمار . وتتحدد ثالثاً بأنها رسالة الخير المستمدة من هدى القرآن والحديث واصلاح الجوانب قبل البراقى وتأسيس الاخلاق الانسانية المفتوحة ، وهى رسالة كل أمة تلقت وحياً أو تستمد ثقافتها من تراث دينى تناولته يد الاصلاح والتنوير وهى رابعاً رسالة الاسلام التى تقوم على اللغة والدين ، وكل الأمم السامية قد قامت على هذه الرسالة ، رسالة التوحيد منذ حمورابى ونوح وابراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد .

فهذا هو ما يقوله فشته عن المانيا ، وديجول عن فرنسا ، ومازىنى عن إيطاليا ، ونكروما عن افريقيا ، وكونفوشيوس عن الصين ، وبودا عن الهند وهى رسالة رائعة ولكن أين قياس الواقع من هذا المثال ؟ لا تختلف الأمم فيما بينها على المثال ولكنها تتناحر وتتطاحن وتتقاتل على واقع بعيد عن المثال لا يمكن معرفته إلا من خلال علم السياسة . وما أسهل تحديد الرسائل المثالية وما أصعب من تحقيقها بالفعل . ويظل السؤال قائماً : وهو من الذى سيربط الجرس فى رقبة القط ؟

والجوانية هي روح الاشتراكية العربية والاشتراكية العربية تعبر عن المثالية في المجتمع في مقابل الواقعية فيه . وهنا تبسّد الجوانية وكأنها تأصيل للاشتراكية العربية وتنظير لها على ما يفعل مفكروا السياسة ومبرروا النظام ، وتمثل روح الاشتراكية في عشرة مبادئ : حق كل إنسان في السعادة ، الغير هو نحن ، تسكافؤ الفرص ، القضاء على الامتيازات ، محو الطبقة ، رفض سيطرة الحزب الواحد ، الاشتراك والمشاركة ، توزيع الدخل ، الحرية ، تطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة أى مع العلم والدين والتاريخ . وهي مبادئ صورية في حاجة إلى مضمون ، مبادئ خلقية في حاجة إلى أوضاع سياسية تتحقق فيها . حق كل إنسان في السعادة لا جدال فيه ، ولكن مامقياس السعادة؟ وما تعريفها ؟ وهل هي واحدة أم تختلف باختلاف الأفراد والطبقات والمجتمعات والغير هو نحن ، هذا صحيح ولكن ماذا تعنى نحن ؟ هل نحن الطبقة أم نحن الصفوة أم نحن جماهير الشعب ؟ وتسكافؤ الفرص أيضاً لأمرأ فيه ولكن هل نقطة البداية متكافئة ؟ ألا يستلزم ذلك إلغاء الطبقة والوراث ؟ والقضاء على الامتيازات ضرورى ولكن لابد من تحديد كاف لها حتى لا يتصل البعض منها ويعتبرها حقوقاً . ومحو الطبقة ضرورى أيضاً ولكن لابد من معرفة ماهى حدود الطبقة المسموح بها في مجتمع مثل المجتمع المصرى حيث متوسط الدخل السنوى للفرد الواحد حوال مائة جنيه سنوياً ؟ ورفض سيطرة الحزب الواحد هو أساس الديمقراطية ولكن ماذا إذا كان حزب الجماهير السكادحة ؟ والاشترك والمشاركة أساس الحياة الاجتماعية ولا شك ولكن طريقة المشاركة هي الأهم : فى الربح أم فى رأس المال أم فى العمل والجهد ؟ وتوزيع الدخل حتمى ولكن ما المقياس وما هو الفرق بين الحد الأعلى والحد الأدنى ؟ والحرية مطلب الجميع ولكن ماحدودها فى نظام معين وموقف تاريخى محدد ؟ وتطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة بديهي ولكن ألا يستغل ذلك لرفض الاشتراكية العلية بناء على حكم مسبق بأنها اشتراكية مستوردة معارضة للروح والعقل

والطبيعة كما يحدث في هذه الأيام؛ إن الاشتراكية في النهاية ليست موضوع تأملات أخلاقية بل هي موضوع علم السياسة . وليست عالماً من التمنيات بل هي نظام اجتماعي ممكن لشعب معين في ظرف معين .

ويبدو أن هذا المجتمع الاشتراكي المنشود يكون للمثقفين فيه الدور الأول . والمثقفون هم الصفوة الذين تقوم الجامعات بتربيتهم وتثقيفهم وإعدادهم لهذا الدور القيادي في المجتمع الفاضل . فالمثقف يتألق فيه نور العقل ، وهو القدوة الحسنة ، وهو الذي تركز شعوره بالمثل الأعلى ، وهو الذي يوقظ أمته ولكن هل المثقفون هم حتما قادة شعوبهم : ألا ينتسب المثقفون إلى الطبقة المتوسطة تقوم النضال القومي ولكن لحسابهم ولمكاسب طبقتهم ؟ ألا ينتسب المثقفون إلى البرجوازية الصغيرة وإلى تطلعاتها ، ألا تقدر الجماهير إفراز قادتها من قواعدها ، إن الصفوة المختارة تربتها الجامعات التي كثرت كما وقلت كيفاً والتي ضاعت منها تقاليدھا وأحمت شخصيتها المعنوية وقضى على استقلالها الإداري والفكري ، فكيف بالجامعات وهي على هذا الحال تكون قادرة على إفراز الصفوة المختارة . وهل دور الجامعة في البلاد النامية هو تكوين الصفوة المختارة وتقديم المعارف أم قيادة الجماهير والقيام بعملية التسيير وصياغة الثقافة الوطنية من أجل تأسيس الأيديولوجية الشعبية^(٤٧) لقد حاولت السلطة الفصل بين الدور العلمي والدور الوطني للجامعة حتى يخلو لها الجو السياسي تفعل فيه ما تشاء^(٤٨) .

(٤٧) أنظر مقالنا «رسالة الفكر» في قضايا معاصرة ج ١ ص ٣ - ١٦ وأيضاً دور المثقف في البلاد النامية ص ١٧ - ٤١ .

(٤٨) أنظر مقالنا «رسالة الجامعة» ، نفس المصدر ٢٠٨ - ٢٣١ ، الطلبة والمشاركة في العمل الوطني ، ص ٢٢٣ - برنامج شباب وأعضاء هيئة التدريس ، ص ٢٣٢ - ٢٣٦ .

إن النظرة الخلقية للسياسة نظرة مثالية تخاطب وجدان العلماء أو وجدان
المساسة ولم تفلح حتى الآن في إيقاف أخطار القنبلة الذرية . ولكن مهمة جيلنا
هو الانتقال من من النظرة الخلقية للعلم إلى النظام السياسي الذي يعيش فيه العلم .
وبالتالى فالنظام السياسي القائم على السلام والرافض للحرب والعدوان هو الذى
يرشد العلم ويستعمله للصالح العام (٤٩) :

إن عدم معارضة الجوانية للعلم ، أعنى العلم الطبيعى ، متعارض مع نظريتها
في المعرفة القائمة على الحدس الصوفى اللهم إلا إذا كان المقصود علم الأخلاق .
وحق فى هذه الحالة فعلم الأخلاق هو فرع من العلوم الاجتماعية وليس علما
مستقلا . كما تتعارض مع إسقاط الواقع من الحساب واعتبار الشعور موضوعاً
للعلم . وعلى أحسن الأحوال تفترض الجوانية ثنائية العلم : العلم الانسانى
الذى تكون الجوانية نظريته ، والعلم الطبيعى الذى يتناول الموضوعات الحسية
والذى تكون الاتجاهات الشكلية والعدمية والوضعية والهدامة نظريته !

«وإذن فليس من حق السلطات الحاكمة أن تتدخل فى التعليم الجامعى فى
فاحيته العلمية أو الفنية ، لا يحق لها أن تعهد إلى أستاذ الجامعة تعليم بعض
المبادئ المعنية دون بعضها الآخر أو أن تجعل منه داعية إلى مذهب بعينه أو
مباشراً لعقيدة مفروضة بل ينبغى أن تترك التعليم الجامعى مفتوحاً لجميع التيارات
الفكرية والشعورية مستقبلاً لجميع المطامح البعيدة الصادرة عن الأمة بحيث
يكون معبراً عن هموم عصرنا وشكوكه وآماله وأحلامه تعبيراً بعيداً عن
أهواء الساعة ومنازعات السياسة ومعارك الصحافة وصخب الشارع ، نحو جامعات
أفضل ص ٢٤ .

(٤٩) هل العلم صديق للإنسان : الجوانية ص ٥٦ — ٥٩ .

(٥٠) نفس المصدر ص ١١٠ .

فالعلم علمان . وهى الثنائية التقليدية التى حاول العلماء تجاوزها الآن والتى لا أساس لها فى تراثنا القديم الذى جعل العلم علما واحدا على مستويات مختلفة طبعا لمراتب الوجود .

إن تأكيد الجوانبية على وحدة الدين والعلم هى قضية شعبية تظهر فى عصور التخلف فالمنهج واحد هو المنهج العلمى ، والموضوع واحد وهو الواقع العريض سواء تناول الدين أو العلم أو الفلسفة أو الفن^(٥٠) . وهذه الوحدة هى رسالة جيلنا .

٩ — من النقد الاجتماعى الى الثورة الوطنية :

إن الجوانبية تحتوى فى ذاتها على إمكانية الانتقال من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى وذلك لأنها « أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، إفهى تضم معا أصول النظر ومناهج العمل أو كما يقول القدماء هى علم الأصول ، أصول الدين وأصول الفقه . ولكن ظلت الجوانبية تقوم أكثر على محورها الأول أغنى تأسيس النظر وتأسيس العقيدة دون بيان مناهج التحقيق ووسائل التطبيق . لذلك ظلت داخل الوعى الفردى ولم تنتقل بعد إلى الوعى الاجتماعى فى حين أن الذاتية عند إقبال ، وهو أحد رواد الجوانبية ، تشمل هذين الجانبين الذاتية الفردية ، وهو الإنسان ، والذاتية الجماعية ، وهى الأمة . ولقد كان الوعى الفردى أهم ما يشغل الرواد الأوائل للجوانبية ، لكن يهذى الله إليك رجلا واحدا خيرا لك من الدنيا وما فيها ، وقد آن الأوان لجيلنا أن ينقلها من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى بعد أن ظهرت المشكلة الاجتماعية فى أعين صورها فى التفاوت بين الفقراء والأغنياء ، وفى مشاكل الفقر والثراء .

وإذا كانت الجوانبية نظام إمكانيات فإنها يمكن أن تصبح بعد تطويرها مناهج للتحقيق ، فالإمكانية مشروع بل هو إمكان قد تحقق فى إحدى مستوياته ،

ويتحرك ويتطور كي يحقق مستوى آخر . إن الواقع ، في مقابل الممكن ، لا يعنى التسليم بالأمر الواقع ورفض كل امكانية بل يعنى امكانية قد تحققت فى احدى درجاتها من أجل تحقيق درجات أخرى (٥١) .

وإذا كانت الجوانية نداء للشباب لحماسته وإقدامه فإن مهمة جيلنا تحويل هذا النداء إلى تنظيم فعلى يجتمع فيه الشباب لممارسة دوره فى عملية التغيير الاجتماعى . فلا يكتفى توجيه نداء للشباب : « أيها الشباب ، قدروا شبابكم ، وانتفعوا به » بل تكوين خلايا يتربى بداخلها الشباب وتأسس حزب يقوم الشباب من خلاله بدورهم .

يمكن للجوانية أن تتحول إلى فلسفة ثورة خاصة وأنها تفسر البيت المشهور بشكسبير على لسان هاملت تفسير ثوريا ، أنكون أم لا نكون ، على أنه « أسكت أم أثور ، ويمكن لجيلنا أن يسير على هذا العنوان « أعطيان أم حرية ؟ احتلال أم استقلال ؟ أتخلف أم تقدم (٥٢) ؟

وإذا كانت الجوانية تشمل مرحلتين : مرحلة الاحتجاج ومرحلة البناء فإن مهمة جيلنا تطوير الاحتجاج إلى نقد اجتماعى شامل لمظاهر التخلف فى حياتنا ثم بناء الثقافة الوطنية والأيدولوجية الثورية التى بإمكانها القضاء على مظاهر التخلف وتحقيق التقدم . وإن ما عرف به أستاذنا « بفتح الأقواس ، إن هو إلا توجيه الجوانية للنقد الاجتماعى ، وأن هذه الأقواس المفتوحة ليست خارج الموضوع بل هى فى صميم الموضوع ، وهى ما تبقى فى الوعى حتى لو نسينا الموضوع ذاته . فتطبيقات الجوانية على مصر تخاطب وجداننا وتدفعنا إلى الحركة أكثر مما فى الجوانية كمنظريه . الجوانية إذن قادرة على أن تتحول إلى نقد اجتماعى لواقعنا المعاصر .

(٥١) الجوانية ص ٢٢ — ٢٤ .

(٥٢) نفس المصدر ص ٨٣ .

وإن مهمة جيلنا الآن هو جعل هذه الأقواس المفتوحة المهدف النهائى لرسالة الفكر .

إن باستطاعة الجوانية أن تتحول من مجرد نقد إجتماعى ساخر إلى ثورة وطنية شاملة فى الفكر والواقع، فى الثقافة والمجتمع. فإذا كان الاستعمار الثقافى أخطر من الاستعمار السياسى فإن مهمة الجوانية إذن هى نقد لمظاهر الاستعمار الثقافى فى البلاد ، ونقد التبعية للغرب وللتقليد له والتفكير بمفاهيمه وتصوراتيه (٥٣) .
وإذا كانت الجوانية ترى أن الإصلاح يبدأ بالتعليم والتثقيف أى الإصلاح على نمط التنوير الأدبى ، وهو أيضا ما دعت اليه الليبرالية المصرية منذ أوائل هذا القرن ، فإن مهمة جيلنا هر أحداث تغيير فى النظم الاجتماعية والسياسية يوازى التعليم والتثقيف وإلا ضاع أثر التعليم الا عند القلة القليلة من القديسين والشهداء (٥٤) .

إن الحديث عن تداخل العلاقات الاجتماعية فى حياتنا ، وانقطاع اليوم بزيارات ثقيلة مفاجئة من غير موعد وكأن حياة الإنسان مجرد مصبما يحدث فى علاقاتنا الاجتماعية هو راجع أساسى لعدم احساسنا بالزمن وبقيمة الوقت وبقصر العمر ، ولعدم ارتباطنا فيما بيننا بقضية أو بهدف قومى تمحى أمامه كل التراهاات (٥٥) .
ان تحليل الكبت والحرمان فى حياتنا المعاصرة لنتائج عن وجود ثلاث محرمات فى حياتنا : الله والسلطة والجنس حتى ضاعت الطبيعية فى علاقة الرجل بالمرأة والحاكم بالمحكوم والخالق بالمخلوق وغلب عليها الزانى والنفاق أو الخوف والجبن

(٥٣) الجوانية ص ٣٧ ، ص ٣٨ .

(٥٤) نفس المصدر ص ٨١ .

(٥٥) نفس المصدر ص ٨٧ .

أو التملق والمداهنة^(٥٦) .

ان نقد الألقاب في حياتنا المعاصرة هو رفض لكل مظاهر التسلط فيها وتعبير عن الديمقراطية ، فقد نشأت الألقاب في عصور التخلف والانتحطاط بعد تأليه الأمراء والحكام في حين أن الرسول كان يدعو نفسه محمد بن عبد الله وينعت القياصرة بأسماهم « من محمد بن عبد الله نبي الله الى كسرى بن هرمز ملك الفرس »^(٥٧) .

ويتعدى النقد الاجتماعي الى النقد السياسي ، نقد أوضاع الفقر والغنى وامتيازات الأقاليم . فتبديد الأغنياء للدخل القومي بهتريه الى الخارج عن طريق السياحة وايداع الودائع في البنوك الخارجية هو نهب للدخل القومي^(٥٨) . وجود أغنياء وفقراء في نفس الأمة ، واقامة سياسة للأجور تركز الوضع الطبقي في البلاد ، وغياب المجتمع المترابط كل ذلك يجعل الجوانية قادرة على نقد النظام السياسي والاقتصادي للبلاد ، وعلى أن تكون سياسة وطنية بإمكانها اذكاء الروح القومية التي تقتضى رفض الامتيازات الاجنبية وعدم مساواة المواطنين مع الأجانب في الحقوق والواجبات ومشولهم أمام نفس القضاء^(٥٩) . كما تنقد الجوانية كل النظم الفاشية لأنها نظم ديكتاتورية ، فالجوانية تأكيد للحرية الفردية

(٥٦) نفس المصدر ص ٨٦ .

(٥٧) نفس المصدر ص ١٠٤ .

(٥٨) نفس المصدر ص ٩٢ ويتبين لنا عندئذ أن مشكلة الفقر في مصر مثلاً مردها في رأى اسماعيل صدقي باشا إلى قلة الانتاج وضآلة الثروة وازدحام السكان في أكثر القرى المصرية ازدحاما شديدا مروعا لا مثيل له في أى بلد من بلدان العالمين . ويتنمخ لنا أخيرا أن حل تلك المشكلة يتطلب استصلاح الأراضى وانشاء المدن والاكتار من الصناعات وزيادة الانتاج والثروات .

(٥٩) نفس المصدر ص ٩٩ ، ١٠٧ .

والديموقراطية السياسية^(٦٠) ولا تنسى الجوانية تعمير البلاد وتوجيه الجهود نحوه فإن تعمير البلاد لأفضل بكثير من السعى وراء المناصب الوزارية ، ومن يشق قناة ، ويبنى جسراً أو يفلح أرضاً هو خير للبلاد ممن يدير الأمور من على مكتبه وكان الصين هى خير بلد تتحقق فيه الجوانية^(٦١) .

ان الاشارات القليلة إلى الثورة المعاصرة لا تبين أن الجوانية قد استطاعت أن تصبح أيديولوجية الثورة العربية المعاصرة. فارتباط الجوانية بترائنا الصوفى فى الماضى ، واعدادنا نحو حياة الوعى فى المستقبل لا تكفى لأن تصبح فلسفة ثورة . وتركيزها على المثل الأعلى باعتباره القوة المحركة للتاريخ ، وعلى الحل الغائية أقرب إلى التربية الوطنية والاعداد القومى للشعوب كما فعل الافغانى واقبال وفشته . بل إنه يخشى أن تكون الجوانية قد وقعت فى الارتباط العرضى بالثورة المصرية ومحاولة تقييدها ، ونحن نعلم أن الثورة المصرية فى بداياتها وعلى طول مسارها لم تكن تهدف بأية حال إلى إقامة فلسفة فى الوعى أو اذكاء الضمير . إن هذا الربط الهامشى للجوانية بالثورة المصرية قد يكون مضاداً لأصول العقيدة الجوانية ذاتها وللفلسفة ثورتها . إن الاستشهاد بالمثالية الثورية فى الثورة المصرية هو اكتفاء بمستوى القول وعلان النوايا واطلاق الشعارات دون الاقتراب من مستوى التحقيق مع أن الجوانية فلسفة الامكانيات المتحققة ومثالية العمل^(٦٢) بل تصبح أقوال مفجر الثورة المصرية شعاراً لدى رائد الجوانية^(٦٣) .

(٦٠) نفس المصدر ص ١٠٩ وأيضاً ص ١٠ ، ص ٢٣ .

(٦١) نفس المصدر ص ٩٣ .

(٦٢) نفس المصدر ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٦٣) هو قول الرئيس جمال عبد الناصر ان نصف الطريق مرهون بما يقوم =

إن تأصيل الجوانية وتحويلها إلى إيديولوجية الثورة العربية المعاصرة يتم بالرجوع إلى ثقافة الشعب وتراثه وأمثاله وإعاده بناء ذلك كله طبقاً لواقعه ومقتضيات عصره ومتطلبات حياته .

١٠ — من عالمية الثقافة الى التمايز الحضارى :

ويبدو أن الجوانية هي مشروع الانسانية كلها ، ومبغى الحضارات على شتى أنواعها . وهذا صحيح من حيث أنها تمثل تقدما في كل حضارة تمر بمرحلة الصور والأشكال وضياح الجوهر والمضمون . ولكن الاشكال هو تفاوت الحضارات في المرحلة التاريخية التي تمر بها كل منها ، فكل حضارة دائرة مكتملة لها حياتها ، بناء ومسارا ، ومتميزة عن غيرها وتختلف عنها في لحظتها التاريخية . فعالمية الثقافة ادعاء روجه الغرب لنشر ثقافته خارج حدوده ، وتغريب ، كل الشعوب بما فيها شعوبنا وهو ما سماه معاصرونا «الاستغراب» أى سيطرة الغرب بمفاهيمه ومدارسه ولغته على ثقافتنا ورؤيتنا لتراثنا ، واحساس منا بالنقص تجاه الغير ، وادعاء الحداثة والمعاصرة .

== به أصحاب الفكر في شرح مفاهيم الثورة ومفاهيم المجتمع الذي نحن بصدد بنائه» ص ٢٤٠ ونذكر ونحن طلاب أننا قد عينا على أستاذنا بتبرعه بثمن مائتي نسخة من « مشروع السلام الدائم ، لجهود الثورة بعد أزمة مارس ١٩٥٤ وبيان نشره في الصحف يشكر جهود الثورة المصرية في الداخل والخارج . وقصصنا البيان ولصقناه على السبورة وبروزناه وكتبنا تحته الآية القرآنية « الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا ، وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ، ٣ : ١٧٣ أنظر أيضا إلى أهمية الفلسفة في الثورة المصرية في فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر . في ديكارت ص ١٥ - ٢٦ وفي Light الفصل الاخير « الايديولوجية العربية المعاصرة ص ١٨٣ - ١٩٠ .

إن موقف الجوانية الحضارى يظهر فيه هذا اللبس بين عالمية التقاء ونوعية الحضارة . وكان من جراء ذلك أن تناثرت المراجع والاشارات من انجلز والغزالي في نفس الوقت ما دامت كلها ساعات بين السكيب للبحث عما تريده الجوانية وترك ما لا تريده . يستعمل انجلز لنفس المذاهب دون استعماله لنقد المثالية ، والجوانية احدى صورها . يتم استعمال المؤلفين مرة شرقا ومرة غربا حسب الهوى ، بعد اخراجه من موقفه الحضارى أو موقعه التاريخى .

يتداخل التراثان الاسلامى والغربى في حين أن كلا منهما يمثل حضارة متمايزة لها بناؤها ومسارها . فتراثنا القديم ليس من فلسفة العصر الوسيط لأنه يمثل عصرنا الذهبي الأول ، وهو وسيط بالنسبة للتريدين ، وكلاسيكى بالنسبة لنا . والدعوة بأن حضارتنا القديم انسانية اسقاط من الحضارة الغربية وذلك لأن حضارتنا القديمة مركزة حول الله Theocentrique ولم تغير محورها بعد . كما تتمركز حول الانسان Anthropocentrique^(٦٤) . كان يمكن للجوانية أن تطور تراثنا القديم وهو ما زال يحيا هنا ويوجه سلوكنا ولكن عدم الاختيار بين تياراته جعلها هائمة إلا من استقرارها أحيانا على التراث الصوفى^(٦٥) .

(١) موقفنا من التراث القديم :

فيالنسبة لتراثنا القديم تركت الجوانية كثيرا من مظاهر الابداع فيه دون البحث عن دلالاته مع أنه يحيب على أسئلة كثيرة في عقليتنا المعاصرة فنشر إحصاء العلوم للفارابى^(٦٦) يشير إلى أن بداية العلم في تراثنا هو علم اللسان على

Lights On.. p. 13 - 25

(٦٤)

(٦٥) يقول مثلا « ان فلاسفة العرب قريون منا ، وما يزالون يحيون فينا ولن نتخلص من تاريخنا مهما أنكرناه ، كما لا يستطيع الإنسان أن يتخلص عن حياته السابقة مهما حاول أن ينسى ماضيه ، شخصيات ... ص ٥١ .

(٦٦) « الفارابى ، إحصاء العلوم .

ما يقول علم اللغة العام الآن ، كما يبين أن العلم الطبيعي والعلم الالهي علم واحد وأن دراسة الطبيعة ودراسة الله هي نفس الدراسة على غير ما هو حادث في حياتنا الآن بالتفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية . كما يبين أن علم الكلام وعلم الفقه والعلم المدني علم واحد أي أن أصول النظر التي يضمها علم الكلام وأصول العمل التي يضمها علم الفقه كلاهما علم واحد هو العلم المدني علم السياسة والاقتصاد بلغتنا المعاصرة . كما أن تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد كان يمكن أن يبين كيف استطاع فلاسفتنا القدامى تمثل تراث الغير وإعادة صياغته والتعبير من خلاله عن تصورهم الخاص العالم دون تبعيه أو تقليد (٦٧) . وكان يمكن إيجاد دلالة أكثر على محاولة الفارابي الجمع بين رأي الحكيم وكيف أنه استطاع أن يعبر عن التصور الاسلامي المتكامل الذي يجمع بين المثال والواقع ، وبين الصوري والمادى ، وبين العقلي والحسي من خلال تراث الغير فمحاولة الفارابي تأليف غير مباشر في صورة شرح التراث اليوناني . كما كان يمكن تحليل آراء أهل المدينة الفاضلة وبيان خطورتها على حياتنا المعاصرة وذلك بتأليفها الملك النبي الفيلسوف أكمل البشر وتأسيسه للتصور المرمي للعالم وللمجتمع المطبق . كان يمكن أخذ موقف بالنسبة لنظرية الفيض أو الصدور عند ابن سينا وبيان خطرها على العقل وعلى الوجود وعلى الأخلاق وعلى السياسية فهي نظرية إشراقية في المعرفة تقوم على مراتب الوجود ، وعلى أولوية الفضائل النظرية على العملية وعلى شرعية المجتمع المطبق وحكم الفرد المطلق كما كان يمكن إبراز مواطن الاصلالة في تراثنا وتطويرها مثل نظريات ابن رشد في قدم المادة والتطور والكمون والقول بإله لا ذات له ولا يعلم الجزئيات ،

(٦٧) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة .

والقول بعقل كل لا شخصى وبفناء النفس الفردية (٦٠). كان يمكن البداية من توحيد القدماء بين الفلسفة والدين والدفاع عن إتفاق الحكمة والشرعة، والعقل والنقل حتى تقضى على مظاهر الغيب والخرافة في حياتنا المعاصرة. ولكن الاضطراب في فهم تراثنا القديم والتذبذب بين الغزالي وابن رشد وعدم إعطاء الأولوية على أحد الجوانب في تراثنا القديم، وهو ما نحن في حاجة إليه جعل الجوانبية قاصرة عن أن تكون نظرية في التاريخ.

وقد استطاعت الجوانبية في تعاملها مع تراثنا القديم أن تبين أثره في الحضارة الغربية، وهى حقيقة تاريخية يذكرها المستشرقون على نحو تاريخى وتذكرها الجوانبية على نحو قوى إعزازا بمعظمه الأجداد. فالدعوة إلى البحث عن أثر الحضارة الإسلامية في النهضة الأوروبية لها ما يبروها من التاريخ مثل أثر الغزالي على المفكرين اليهود والمسيحيين الأسبان، فقد درس الراهب (رامون مارنى) آثار العرب واقتبس آراء الغزالي. كذلك درس البرتوس ماجنوس آراء الغزالي. كما درس ابن رشد وسيطرت آراءه على جامعات أوروبا عامة وإيطاليا خاصة وفي مقدمتها جامعة بادو (٦١). إن بيان أثر الفلسفة الإسلامية على الفكر الغربى موضوع نحب أن نتحدث فيه ونحن في الغرب تأكيذاً لذاتيتنا وبناء على طلب حضارة تقوم على الشمولية (٧٠).

(٦٨) شخصيات ومذاهب فلسفية ص .

(٦٩) الجوانبية ص ١٠٢ .

(٥٧) المحاضرة الثالثة ركز على أثر إحصاء Lights on ... P. 47—65 العلوم للفارابى والشفاء لابن سينا. وأيضا آثار الفلسفة الإسلامية في الفلسفتين المسيحية واليهودية في «شخصيات ومذاهب فلسفية». وأيضا أثر ابن سينا في الغرب في «محاولات فلسفية»، ص ١٥٩ — ١٦٩ وبين إنية ابن سينا وكوجيتو ديكارت. نفس المصدر ص ١٧٠ — ١٨١ .

ولقد استعملت الجوانية التراث الغربي لابرار ما يماثله في حركاتنا الاصلاحية الحديثة أو في تراثنا القديم دون أن تقول صراحة أننا سباقون على الغرب في اكتشاف فلسفاته ولو أن ذلك مفهوم ضمنيًا فما أفرحنا عندما نرى في محمد عبده برجسون وحده وحرية الداخلية ودينه الصوفي وجهه الميتافيزيقي وتعريفه لمقياس الفلسفة بتعدد الأعكار وبسالة مبدئها . أو نرى فيه برهانية شيلر ونزعة الإنسانية أو روح الدقة عند بسكال أو بسالة ديكارت وأفكاره الواضحة المنيرة أو تربية سبنسر أو مناقشات لوتر وكالفن عن القدرية والجبر والاختيار أو الحرية عند سبينوزا أو التاريخ عند بوسويه أو الفطرة الخيرة عند روسو أو الأخلاقية عند كانط أو الجدل عند هيجل . وما أسعدنا بثقافتنا الغربية عندما نرجع حركاتنا الاصلاحية إلى قواميس الفلسفة الغربية ودراساتها ومنطقها وعلومها وحضارتها .

(ب) موقفنا من التراث الغربي :

وكما لم تحسن الجوانية الاختيار في تراثنا القديم وظلت متذبذبة بين الغزالي وابن رشد فإنها أيضًا لم تحسن الاختيار في تعاملها مع الحضارة الغربية فأثارت مشاكله وهي ليست مشاكلًا مثل مخاطر العلم والمادية والشك والعدمية والاتحاد مع أن كل هذه المسائل لا تتمثل خطرًا في حياتنا ودروجت للمثالية الغربية ابتداء من ديكارت وكانط ثم لفلسفات الثمور مثل برجسون وللنزعات العملية الإنسانية مثل شيلر وبالرغم مما تستطيع المثالية أن تقدمه لنا فيما يتعلق بتفسيرنا العقلاني للدين ، وهو ما كان موجودًا قديمًا عند المعتزلة ، إلا أن الهجوم على المادية والوضعية لا يبرر عن موقفنا الحضاري . فنحن في حاجة إلى إعطاء المادة أكبر قدر ممكن من الاعتبار والاستقلال ، فما زلنا نراها روحًا أو من فعل الروح ، كما أننا في حاجة إلى الوضعية حتى تخفف من حدة عقليتنا الانشائية وفكرنا

الخطاب^(٧١). إن الاعجاب بالمثالية الغربية يصل إلى حد اغفال سلبياتها تماماً سواء في المعرفة أو في الوجود أو في الأخلاق أو في السياسة^(٧٢). فقد سببت ثنائية النفس والبدن عند ديكارت في ضياع وحدته الوعى الأوربي فيما بعد، وانفصامه بين المثالية والواقع، بين الصورية والتجريبية، بين العقلانية والحسية ودون أن تنفع محاولات الرق عند كانط والكأنطيين حتى محاولة هوسرل الأخيرة بضمها معاً في بؤرة الشعور. ولقد آن الأوان للانتقال من ديكارت لاسينوزا ومن كانط لهيغل، من فيلسوف الثنائية إلى فيلسوف الوحدة، ومن فيلسوف الثبات إلى فيلسوف الحركة حتى نقضى على الثنائية والثبات في شعورنا القومى ونحقق الوحدة التى نمتسبو إليها في حياتنا الخلقية والاجتماعية والسياسية لقد جعل ديكارت العالم حركة وامتداداً وبالتالي فضى على صلابته ومقاومته وحوله إلى مفاهيم رياضية. كما جعل أول ما يبدو فى النفس هو الله وليس وجود الانسان مع الآخرين وفى العالم، بل وكأن الله هو الضامن لصحة العلم ولصدق القضايا، وهو الضامن لقانون الأخلاق. ولكن الأدهى من ذلك كله الأخلاق الموقفة واستثناء العقائد والكنيسة ورجال الدين والعادات والعرف والتقاليد والنظم السياسية من منهج الوصوح والتميز، فإذا سئل عن الدين ابتسم وقال: أنا على دين مليسكى، ثم أضاف: وعلى دين مرضعتى!، وقوله فى جاليليو: أنت تعلم طبعا أن جاليليو قد وضع مرة أخرى فى قبضة مفتش العقيدة وأن رأيه عن حركة الأرض قد صدر الحكم بمرقه عن الدين...

-
- (٧١) أنظر الهجوم على الوجودية والوضعية فى ديكارت ص ١٦ - ١٧ .
 (٧٢) بلغ من اعجاب رائد الجوانية أن ترجم له : التأملات فى الفلسفة الأولى ١٩٥١ / ٥٦ / ٦٥ / ٦٩ . أنظر أيضا هيوم ، فى شخصيات ومذاهب فلسفية، مبادئ الفلسفة، ١٩٦٠ وكتب ديكارت ١٩٤٢ / ٤٦ / ٥٣ / ٥٧ / ٦٥ / ٦٩ ورواد المثالية الغربية ١٩٦٧ .

ومع أنى أعتقد أن آرائى قائمة على براهين يقينية جدا وبديهية جدا فلمست مع ذلك راغبا على الاطلاق أن أدلى بها معارضا سلطة الكنيسة ، . مهمة جيلنا هى الانتقال من ديكرت لاسينوزا ، من « التأملات » إلى « رسالة فى اللاهوت والسياسة » حيث طبق سينوزا منهج الوضوح والتميز فيما استشاه ديكرت منها الدين والسياسة (٧٣) .

إن الاعجاب بكانط (٧٤) وتعاطف رائد الجوانية معه هذا التعاطف الذى يتوحد فيه الرائد بالرائد حتى تمحى كل مسافة بينها ضرورة للرؤية النقدية جعله يفصل الجانب الثابت فى المثالية الترنسندنتالية والطابع التركيبى الآلى للمذهن وغياب العالم مع حنور السماء المرصعة بالنجوم والقانون الخلقى فى النفس ، والوقوع فى بعض التصورات الشعورية السائدة فى الغرب بالنسبة لتصنيف البشر إلى أجناس طبقاً للون البشرة على ما هو معروف فى فلسفة كانط فى التاريخ (٧٥) .

وإذا كانت الجوانية تهدف فى نهاية الامر إلى البحث عن فلسفة توقظ أمة فإن نماذجها ظلت أسيرة الوعى الفردى دون أن تتحول إلى ثقافة وطنية أو أيديولوجية قومية (٧٦) . فتعريف أرسطو للفضيلة بأنها وسط بين طرفين وإبراز

(٧٣) أنظر ترجمتنا لاسينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧١ .

(٧٤) ترجم رائد الجوانية لكانط « مشروع السلام الدائم » كما ترجم أخيراً كتاب بوترو عن كانط . الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٦ .

(٧٥) الجوانية ص ٢٥٣ .

(٧٦) « ألا توجد فلسفة حياة تتجاوز الحدود الضيقة ، حدود المذاهب المغلقة التى تدرس فى الكتب والجامعات ، فيرتد أثرها إلى الشعب وإلى الجماهير ؟ وبعبارة أخرى : ألا توجد فلسفة تضع لنا مبادئ عامة لتربية جديدة ، =

قيمة الاعتدال لا تكفى لتأسيس فلسفة ثورة ، بل ان التنوير هو مقدمة الثورة وشرطها الأول . ومهمة جيلنا هي فى الانتقال من رواد المثالية إلى فلاسفة التنوير إلى فولتير وروسو ودالمبير وديدرو . وإن ما يخدم ثقافتنا اليوم ليس ترجمة مبادئ الفلسفة أو التأملات ، بل ترجمة دائرة المعارف الفلسفية ، رائدة الثورة الفرنسية .

ان مهمة جيلنا أيضا هو الانتقال من كانط إلى هيجل من « السلام الدائم » إلى الدولة ، ومن كانط إلى فشته من فيلسوف السماء المرصعة بالنجوم إلى فيلسوف الأرض المحتلة ، فيلسوف المقاومة ، فيلسوف الاقتصاد الموجه للدولة المتحررة .

وإذا كانت الجوانية مثالية عمل وبدأت بالفعل من يقظة الوعي القومى ضد المحتل البريطانى فإنها بدأت بشيلر متبنا بسقوط الامبراطورية البريطانية وهو ما كان يزكى الشعور القومى لدينا ونحن نعان من نير الاحتلال . ولكن النزعة الانسانية البرجمانية قد لا تكفى حاليا — بعد أن تحررنا وطنيا من الاحتلال البريطانى ، وبدأنا عملية التحرر الاجتماعى ربما نكون فى حاجة إلى

== فتوقظ الشعور الوطنى فى أبناء الامة ، وتجعلهم يأبون حياة الضيم والمذلة ، ويحققون حياة الحرية والكرامة ، الجوانية ص ٤٧ وقد كان ذلك أيضا مطمح مصطفى عبد الرازق ، ، وراعى فى هذا المجلس أن الحديث كله كان يدور على مسألة من المسائل الدقيقة التى كانت تشغل بال الناس فى مصر ، وهى البحث عن أنجح الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعي القومى بغية التخلص من الحكم الاجنبى وتحقيق الاستقلال التام ... إتنا نريد فلسفة توفق بيننا الوعي القومى العالى ، وتبث فى شبابنا روح الكفاح لإجلاء الغاصبين عن بلادنا ... نفس المصدر ص ٥٥ .

تأسيس نقد اجتماعي وبالتالي فإن مهمة جيلنا هي الانتقال من شيلر إلى ماركس في إطار مرحلة التثوير^(٧٧) .

إن مهمة جيلنا هي إعادة الاختيار بين الفلاسفة الأوربيين طبقا لما يملكه موقفنا الحضاري ، فالاستشهاد بياسبرز على فكرة الغير بالنسبة لنا نستشهد به على عقم المثالية في السياسة الغربية وكيف أنها لم تستطع الوقوف أمام الرجعية والاستعمار والباذة بهاجم العلم وليس ذلك موقفنا، ويهدم الماركسية والفرويدية وليس ذلك من مصلحتنا فنحن نعيد بناء العقلية العلمية كي نقضي على الخرافة والاسطورة ، ونؤسس نقدا اجتماعيا ، ونحرر أنفسنا من مظاهر العكس والحرمان^(٧٨) . فإذا كان المجتمع الاوربي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة الى الله

(٧٧) « قد دعاني إلى الاهتمام بفلسفة شيلر باعشان مختلفان : أحدهما يمتد إلى شعوري القومي ، فقبل سنة ١٩٣٥ — وكان الصراع بيننا وبين الاحتلال الانجليزي على أشده ، وقع في يدي كتاب صغير ذو عنوان جذاب : « مستقبل الامبراطورية البريطانية » . أما مؤلف الكتاب — وهو شيلر — فلم أكن أعرف اسمه ، ولا قرأت له شيئا ، ولكن عنوان الكتاب أغرائني بقراءته في شوق ولهفة ، فأخذت التهمة التهاما في جلسة واحدة والمهم أن وجدت مؤلفه الانجليزي تنبأ فيه بما أكد حدسي وحقق مرغوبي من قرب انهيار الامبراطورية البريطانية ... وطبيعي أن ارتحت كل الارتياح لهذه الفكرة إذ وجدت فيها بشيرا بالفرج القريب وأملا في زوال الغمة المزمنة بتقلص ظل الاستعمار البريطاني الذي جثم على صدورنا ردحا من الزمان فأذل كبرياءنا الوطني وأهدر كرامتنا القومية » شيلر ص ٧ — ٨ .

أنظر أيضا L' Humanisme de F. C. S. Schiller, Bulletin of the Faculty of Arts, Vol IV, Part II, Le Caire 1936
(٧٨) يقول رائد الجرائية « كارل ياسبرز فيلسوف ألماني معاصر »

فإننا فما حاجة إلى التاريخ دون غيره (٧٩) وإذا كان ياسبرز يريد بناء مجتمعه على الروح فإن مجتمعا يعاني من سيطرة الزوج وغياب ترشيد المادة . وإذا كان ياسبرز يود إقامته سلام إجتماعي على فكرة التواصل فإن مجتمعا يتحرك بالصراع بين الأضداد ويتفجر التناقضات (٨٠).

وإذا كانت الجوانية تعجب بكل فيلسوف بلا استثناء ، ويمنعها منهج الحب المسبق من التقدير وبيان العيوب (٨١) فإنها رأت في هيدجر أيضاً ما يجب التحريف به في عالمنا العربي بالرغم من أنه فيلسوف محقق متوجع ، يشعر بفراغ روحه ضيق ، ملى بالغربة والنفور ، مهبط في عرض الأفكار متسكف متفهم في عرض المصطلحات ، فإذا فتشت في آخر المطاف عن محصول منه بعد المشقة والعناء وجدته لسوء حظي قليلا ضيلا (٨٢) فالجوانية وهيدجر

ورسول من رسل الوعي الانساني ومفكر من مفكري الجوانية المفتوحة ورائد من رواد الحرية المستتيرة وقف في وجه الطغيان زائدا من كرامة الانسان منددا بضلال العصر ، مجاهدا في سبيل السلام . كارل ياسبرز . مستقبل الانسانية ص ٧ الدار القومية ١٩٦٣ .

(٧٩) « ولم يعد هناك شيء فوق الانسان ، بعد أن وضعوه في مكان الله ، وأضحى التاريخ لا الله هو الحاكم الأعلى » . العقل والحرق في عصرنا ص ٢٣ - ١٤ .

(٨٠) أنظر موقفنا من ياسبرز في فضايا معاصرة ج ١ الرجعية والاستعمار في فكر الفيلسوف الراحل ٣٩٨ - ٤٤١ ، التواطؤ النازي الأمريكي عنه الفيلسوف الراحل د ص ٤٤٢ - ٤٦٥ .

(٨١) هيدجر : في الفلسفة والشعر . الدار القومية ١٩٦٤ .

(٨٢) فإني أعتقد أن واجبا على العموم حين ندرس آثار عظيم من عظماء

ضدان . فبيدجر ليس مثاليا والجوانية مثالية أو هيدجر ليس ثنائيا والجوانية ثنائية ، وهيدجر ليس متغائلا والجوانية متغائلة ، وهيدجر ليس بسيطاً واضحا والجوانية ديكارتية ، وهيدجر ليس متدنيا والجوانية بعد دينى فى اللسان وهيدجر ليس أخلاقيا ، والجوانية نظرة خلقية وهيدجر لا يوقف أمة والجوانية فلسفة ثورة .

لقد آن الاوان لجيلنا للانتقال من ديناء الى بولتمان ومن الأدب الى العلوم الاجتماعية ، ومن شيلر Shiller الى دستوفسكى وجوركى ، ومن مجد الاسكندرية الى المقدس المحتلة ، ومن المناادة بالمثل الأعلى الى تحقيق المشروع القومى .

ولم تكف الجوانية فقط بارتباطها برواد المثالية الغربية بل ارتبطت أيضاً بالاتجاهات الأساسية فيه مثل العلم وتفسير معين له وهو العلم الأخلاقى ، فالعلم ليس أئما بل يحمل مثلاً أعلا ومذهباً أخلاقياً لو اهتمدنا الى اتباعها لأوتينا نبلا وسعادة^(٨٣) فالعلم يتضمن ثلاث فكرات : إن اقدام الفكر وجر أنه الفائقة هما صميم الكرامة الانسانية وأن الحرية هى الشرط الضرورى لكل رقى، وأن من الممكن بل من الواجب أن يتم اتئلاف العقول والقلوب إذا قبل الناس الحقائق التى أثبتها بالبرهان وقبلوا المناهج التى تمكن من إقامة ذلك البرهان. إن مهمة جيلنا هو الانتقال من العلم الأخلاقى الى العلم السياسى فالذى يتحكم فى

= الفكر أو يفرضه على أحسن ما يمكن من وجوه كما لو كان مذهبنا بل يجبى بنا أن نسطنعه لأنفسنا مذهباً فى مرحلة البحث والعرض على الأقل ونرجىء ونقده الى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثله والنمكن منه . شخصيات ص .

(٨٣) البيربايه : دفاع عن العلم ، ص ٢٦٤ دار لإحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٤٦ .

استعمال العلم ليس أخلاق العلماء بقدر ماهو النظام السياسى الذى يعيش فيه العلماء .

ولم تكف الجوانية بانفسها إلى رواد المثالية الغربية أو أخلاقيات العلم عند بعض المعاصرين بل ربطت نفسها كذلك بخصائص الروح الفرنسى كمقدمة لمعرفة خصائص الروح المصرية ^(٨٤) . وبالرغم من أنه لا يوجد خصائص عامة فريدة لكل شعب من الشعوب مختارا أو غير مختار ولكن تتمثل في كل شعب كافة الاتجاهات والمذاهب من مثالية وواقعية وإنسانية طبقا للحضارات التاريخية وموقع الشعب الحضارى وقد ساد هذا التحليل في القرن التاسع عشر إبان النزعات القومية والعنصرية والرغبة في السيادة والسيطرة لأنقى الشعوب . وبالرغم من أن الغالب على العقلية ، الانجليزية الواقعية والوضعية إلا أنها أبرزت تيارات أفلاطونية وإنسانية وبالرغم من أن ، العقلية الألمانية ميتافيزيقية عميقة مذهبية مجردة إلا أنها أيضا قد أبرزت الاتجاهات المادية والرومانسية . إن مشاركة الجوانية لخصائص الروح الفرنسى من قصد واتزان وإتصافها بالحكم السليم والبساطة والوضوح وإعتمادها على النور الفاعلى والملاحظة الباطنية والنفور من المذهب وتأكيدها على الحرية والروحانية يجعل من الصعب عليها أن تتحول إلى ثقافة وطنية إلا بعد إثبات اتفاق الروح المصرية والروح الفرنسية في نفس الخصائص . وما أسهل أن تثبت هذا الاتفاق إذا شاء البعض مع خصائص الروح الألمانية أو الانجليزية أو السلافية ^(٨٥) إن مهمة الانتقال من خصائص

(٨٤) خصائص الروح الفرنسى . دار النشر هورس القاهرة ١٩٢٤ الطبعة الأولى في المقتطف نوفمبر ١٩٤٢ .

(٨٥) البحث في خصائص الروح الفرنسى مسألة جدية منا بالعبارة خصوصا في الأحوال التى تحتازها بلادنا المصرية ، وفي الوقت الذى يجهل أن يضع الكتاب

الروح الفرنسى إلى أيدى يولوجيات العالم الثالث ومن لمحات من الفكر الفرنسى المعاصر إلى تحويل التراث القومى للشعوب إلى أيدى يولوجية معاصرة . إن المثالية ليست حلاً لمشكلاتنا كما هو الحال فى أوروبا المعاصرة ؛ بل ترشيد الحياة والتوجه إلى العالم وتحليل العقل . بل إن الصرخات المثالية فى أوروبا المعاصرة لنداء عاجز فى عالم تتحكم فيه القوى السياسية والاجتماعية ، وإبراء للذمة بأسهل الطرق وأقلها تأثراً أو تسترا على واقع وتغطية له وتأجيل الصراع الفعلى بخصوص الروح وإدانة الحيوانية فى حياتنا (٨٦) .

==والعارفون أمام أعين الناس أنماط ونماذج مختلفة للتفكير فى البلاد الأجنبية لغنائم تدي بها. فى دعم قواعد صالحة لبناء تراث فكرى مصرى أصيل ، .
المصدر السابق ص ٩ .

(٨٦) واليوم وقد بلغت الإنسانية من تاريخها ساعة الفجيعة الفاصلة ، والآن وقد وضعت بين الله والحيوانية فواجب عليها أن تختار أمرها دون الآخر .
فإذا كان الاشرى يصدر عن الاخس ، والاكثر يأتي من الأقل أى إذا كانت الحياة تأتي من المادة والروح من الحيوانية لم يكن الله الاضماً ، ولم يكن الإنسان إلا حيواناً متطوراً ، وكان مصيره مصير البهيمية ، وكان مآله الموت المحقق وإذ قد أصبح وجودنا كله محبوساً فى الحياة الراهنة وجوهراً محبوساً فى حدود الحيوانية .

وذلك هو المآل الذى تجرنا إليه بعض الاتجاهات الفكرية الحديثة المخالفة لمخالفة صريحة لاتجاهات الفكر الفرنسى على نحو ما وصفها السنارى بعض مذاهب التفكير الأوربية الأخرى وقد أحلت التصورية محل الروحانية ، والصيرورة الأبدية محل الخلق ، والروح اللاأخروية محل النفس الفردية (؟) السناراهـا قد أفضت إلى إنكار وجود الله وإلى تأليه القوة الغشوم وإلى تقدس حاجات

إن الاعجاب بفرنسا وإعتبارها فكرة ضرورية للحضارة على مايقول
نشارلز مورجان يجعل مهمة جيلنا هو الانتقال من سحر باريس إلى عرش الترجمان
ومن ومضات باريس إلى مجارى القاهرة (٨٧) .

وفد استعمرت الجوانية الحضارة الغربية على نحو آخر غير الانتصار للبشالى وترجمته
وترويجه لشعوبنا وهو بيان أثر الحضارة الغربية فى ثقافتنا قديما أو حديثا .
مثل الرواقية فى الاسلام ، وأثر الحضارة الغربية على مناهجنا فى التربية . وهذا
الاستعمال يقوم عادة على الأثر والتأثر وهو منهج معاب فكريا وعليها ، فالحضارات
لاتأثر فيما بينها تناقل ومقول بل تتفاعل فيما بينها ، وما يظنه البعض أورا

== الأبدان ، وأليست بهذا قد انحطت إلى مستوى الحيوانية الصرفة وأربت فى ذلك
حتى على قدماء الدهريين والوثنيين عن كانوا يعبدون الطبيعة ومظاهرها . ولكننا
إذا إعترفنا مع الفكر الفرنسى بأن الأكثر لا يمكن أن يأتى من الأقل وأن النظام
لا يصدر عن الاضطراب . ولا العقل عن الآلية ولا الانسان عن الحيوان إذن لوضعنا
فى أصل كل شئ . وفى أصول وجودنا مبدأ الكمال والحق والخير وهو الله ،
وإذن لأصبح للانسانية معنى إذ تتجاوز الحيوانية بالعقل والحرية وتعلو عليها
علوا لامتناهيا . وواجبنا أن نستعمل العقل وتلك الحرية لتخلص بكل ما فى
وسعنا من الحيوانية ولكى نرقى حيثنا إلى الله لأن كرامة الإنسان إنما تكون
فى ذلك الجهد الموصول نحو اللامتناهى ونحو الكمال . المصدر السابق ص ٣٠
— خاتمة الكتاب: أن ندين أن الفلسفة الحققة هى الفلسفة الروحانية . شخصيات
ص ١٥٨ .

(٨٧) لمحات من الفكر الفرنسى . مكتبة النهضة المصرية ص ١٩٧٠ والكتاب
مهدي إلى الصديق العلامة جاك بيرك . ويسنشد رائد الجوانية بعبارة
نشارلز مورجان وكتاب الفلسفة الرواقية مهدي إلى باريس مدينة العلم والعرفان .

قد يكون إظهاراً للسكامن أو توارد خواطر أو وجود أفكار لوجود نفس الظروف أو استعمال لغة أو تمثل واحتواء (٨٨) .

وإذا كانت الجوانية تدعو إلى الإخلاق الروقية لجلنا فإن مهمتها هي بيان حدود الدعوة المثالية لتهديب الأخلاق ، والاتقال من أخلاق المثال إلى أخلاق الطبيعة ، ومن الرواقية إلى الأبيقورية بدل أن ندعى الرواقية في خطبنا وإعلامنا ونحن نقستر وراءها على أبيقورية دفينية .

وأخيراً تستعمل الجوانية تراثاً القديم في دراسة الفكر العربي وإظهار حلول جديدة لمشاكله فتستعمل التراث الاسلامي لمعرفة أخبار الرواقية وإلى أفكار الصوفية لتوضيح الاخلاقية الرواقية . وشرح كوجيتوديكارت بالرجوع إلى إنية ابن سينا أو إلى فلسفة اللغة العربية وتحليل الوجود عند سارتر وهيدجر بالرجوع إلى علم الكلام عند المسلمين خاصة المتأخر منه عندما أصبح تحليل الوجود هو الغالب على الموضوعات الكلامية ذاتها (٨٩) .

— Stocione et la pensée Islamique. Revue Thomiste, (٨٨)
Paris, 1959

— Lights .. stoicism and the Modern thought, qp. 26 — 46.

وأيضاً : الفلسفة الرواقية ، القاهرة ١٩٤٥ ، الفصل الثاني : الرواقية في الاسلام ص ٢٢٨ — ٢٤٧ .

(٨٩) ولاكني أحسب أن قراء العربية بمن لهم يبعث علم الكلام سيجدون في قراءة الكينونة والعدم جوافكريا شبيها إلى حد كبير مع اختلاف الزمان والمكان بالجو الذي كتبت فيه مؤلفات الشهرستان أو الايجي أو اللقاني .
وفي اعتقادنا أنه كان من الممكن لسارتر أن يقرأ كتاب الموقف لبعض الدين الايجي قبل تأليف كتابه الكبير فربما كان يجرى فيه شيثامن التعديل لنظراته وعلى أقل تقدير ما كان فيها متصلاً بتحليلاته اللغوية والمستندة في كثير من المواضع =

وكذلك تستعمل الجوانية تراننا الفلسفي القديم وقواميسه ومصطلحاته لشرح موضوعات الفلسفة الحديثة ومسائلها عند ديكارت خاصة بما يثلج النفس ويعطى الإنسان الشعور بالإيمان والألفة بأن الفكر الغربي ليس بغريب عليه .

ولكن يظل الاشكال ماذا نختار من التراث الغربي وماذا نرفض ؟ متى تنتقل من تحليل الإبريز في تلخيص باريز ، إلى ، إنهاء الغرب ، ومن د رواد المثالية الغربية ، إلى فلاسفة التاريخ ومفكرى الحضارة ؟ (١٠)

١١ — ختام : لقد ظلت الجوانية أسيرة الوعى الفردى للأسباب الآتية :

١ — خروجها من الفكر الدينى ، فالدين هو البعد الجوانى فى الانسان ، والنظرة الدينية للعالم نظرة فردية تقوم على د لئن يهدى اليك الله رجلا واحدا خير من الدنيا وما فيها ، ، وعلى أن الوعى الفردى سابق على الوعى الاجتماعى ، وعلى أن حركة التاريخ مرهونة بالوعى الفردى المتمثل فى ظهور الانبياء ، أو فى أهل الكهف أو فى البقية الصالحة أو فى د واذا قال رجل من آل فرعون يكتم ايمانه ...

== إلى اللغتين اللاتينية والالمانية وربما كان يلحظ عندئذ الفرق الواضح بين منطق اللغتين منطق اللغة العربية وخصوصا فى نظرتها إلى مسألة الوجود ومسألة الماهية . لمحات من الفكر الفرنسى ص ١٣٩ .

هذه التفرقة (الوجود العام والوجود المتعين عند هيدجر) لاتبدو غريبة على : فالمفكرون الاسلاميون القدماء من المتكلمين والحكماء كانوا يفرقون بين وجود الأشياء فى الأذهان ووجودها فى الاعيان أو الوجود الذهن والوجود العينى أو الوجود العام المطلق والوجود الشخصى المشار إليه . هيدجر : فى الفلسفة والشعر ص ١٠ .

(٩٠) أنظر مقالنا د موقعنا من التراث الغربى ، فى قضايا معاصرة ج ٢

ص ٣٠ — ٣٣ .

٢ — تأصيلها في رائنا الصوفي، والتصوف أيضاً نوعاً فردية تهدف إلى إنقاذ الفرد بعد استحالة إنقاذ المجموع، وتقوم على القيم الفردية وأخلاق البطولة، وعلى الاتحاد الفردى بالمثل، والتجرد من العالم بعكس التشريع الذى يتأصل فى الجماعة ويهدف إلى إقامة النظام فى العالم بالعمل فيه.

٣ — تركيز المصلحين الدينيين جهودهم على قضية الوعى الفردى وأن نهضة المسلمين بعد ركود طويل مرهونة بيقظة الوعى الفردى، بل إن الوعى الاجتماعى عند إقبال والأفغانى هو وعى فردى مكبر وذانية للأمة، فارتباط الجوانية فى نشأتها بحركة الإصلاح الدينى جعلتها قاصرة على مستواها ومتمثلة لنظرتها.

٤ — الجوانية بالمثالية الأوربية جعلها أيضاً قائمة على الوعى الفردى، فالمثالية الأوربية كما وضعها ديكارت وكانط كانت رد فعل على غياب الوعى الفردى فى العصر الرسيط، وظلت بعد أن طورها شيلر وبرجسون والفلاسفة المعاصرين رد فعل على الوعى الفردى باعتبارها عقلانية خالصة. والمثالية الأوربية فى كلتى الحالتين ظلت أسيرة الوعى الفردى بالرغم من ظهور بوادر الوعى الاجتماعى عند سبينوزا وفشتة وهيجل.

٥ — ظهور الجوانية فى فترة سادت فيها الليبرالية المصرية بعد أن ظلت التيار السائد منذ حركة الإصلاح الدينى وإمتدادها فى السياسة والاجتماع. والليبرالية كأيديولوجية تركى القيم الفردية وتبدأ من الوعى الفردى وتدعو إلى العقل والحرية والديموقراطية.

٦ — ظهرت الجوانية من الطبقة المتوسطة وعبرت عن أيديولوجيتها التى تضع المشكلة الاجتماعية والوطنية وضعاً فردياً بإرجاع الأولى إلى فساد الأخلاق والثانية إلى غفوَ الضمير ومحاولتها التعبير عن طريق التربية الفردية التى هى أساس التربية القومية.

٧ — ظهرت الجوانية في فترة من تاريخ مصر ظهر مفكروها وقادتها كالنجوم الزاهرة في مجتمع ناهض بدأ التعليم فيه ورجوع أعضاء البعثات وإنتشار أعلامهم في الصحافة الأوربية والسياسية ، فالتركيز على الفرد هو في حقيقة الأمر تركيز على الذات ، وعلى التسابق على الزعامات ، والتنافس على القيادات .

٨ — عدم ظهور المشكلة الاجتماعية بوضوح كما أصبح الحال فيما بعد الثورة المصرية والتركيز على مشكلة الوعي القومي الذي هو في النهاية وعى ذاتي بل إن الاقطاعي المستتير كان نموذجا للوعي الفردي في عقلانيته وحرينه وديموقراطيته.

٩ — غياب العمل الحزبي الذي يحمل تبعه العمل الجماعي والدفاع عن الجماهير ، وإحصار العمل الحزبي أيضا في دائرة الباشوات وانتقالهم من حزب إلى آخر أو انقسامهم وتكوين أحزاب مستقلة جعل التركيز على الأفراد وعلى الزعامات الفردية هو أساس العمل الحزبي وهو ما استمر فيما بعد الثورة المصرية وظهور الزعامة الفردية .

إننا لا يمكن فهم الجوانية دون الرجوع إلى الجيل الذي نشأت فيه . فقد ظهرت بعد الحرب الأوربية الثانية عدة محاور في فكرنا القومي ، معظمها ترتبط بمحاور أصلية في الفكر الغربي ، تهدف كلها إلى الإصلاح بالتركيز على بؤرة يعاد بناء فكرنا القومي ابتداء منها . وكانت الجوانية امتدادا للمثالية الغربية وتأصيلا في تراثنا الديني بوجه خاص والإصلاح بوجه أخص أحد هذه المحاور في مقابل العقلانية الخالصة المرتبطة بالاعتزال أو السلفية الخالصة المرتبطة بالاشعرية أو الوضعية الصرفة المجتدة الجذور من التراث بالرغم من وجودها فيه سواء في المنطق أو في الاجتماع أو في علم النفس أو التسكلمية في العلوم الاجتماعية عامة وفي علم النفس خاصة أو الوجودية والنزعات اللسانية سواء ربطناها بتراثنا الصوفي والأدبي أو ظلت امتدادا للمحور الأوربي .

إن مهمة جيلنا تتميز بوضوح أكثر ، ويحدد موقفه الحضارى بتميز أكثر وهو أنه جيل ذومهام ثلاث : إعادة بناء تراثنا القديم على حاجات العصر ومتطلباته ، أخذ موقف من التراث الغربى باعتباره أوروبى صرف وفى إطار التمايز السكلى بين الحضارات ، التنظير المباشر لواقعنا من أجل خلق ثقافة وطنية تمتد جنوبها فى تراثنا القديم الذى مازال حياً فى شعور الجماهير يوجه سلوكها ، ويحدد تصوراتها للعالم ويحدها بقيمها من أجل خلق أيدى لوجية وطنية حاولت الجوانية وضع بذورها .

فتحية إلى الرائد ، وأهلاً بأجياله .

Drugs and Crime :
The Case of Chronic Cannabis Taking*

By

M. I. Soueif(1)

A. M. El Sayed(2), Z. A. Darweesh(2), M. A. Hannouragh(3)

Introduction :

This paper addresses itself to three sets of findings thought to shed light on the relationship between chronic cannabis taking and criminal behaviour. Following are the groupings of findings :

- a. Opinions expressed by takers and non-takers regarding such relationship.
- b. Incidence of recorded offenses by takers and non-takers.
- c. Personality characteristics thought to be facilitating criminal behaviour.

Our results were obtained within the context of two large scale studies which were carried out on two groups of subjects : group a, including 204 takers and 115 non-takers who were all free citizens; and group b, comprising 850 users and 839 non-users, all prison- inmates. A number of reports have already been presented

-
1. Professor and Chairman, Psychology Department, Cairo University.
 2. Psychology Department, Cairo University.
 3. Department of Philosophy and Psychology, El-Menya University.

* Paper presented at the third International Symposium on Drug and Criminality, Sao Paulo, Brasil, 25-29 October 1970.

elsewhere (1—10). Though we do not intend to duplicate what was previously reported, a minimum of relevant points as to the description of our subjects, tools of investigation and drug potency should be underlined. First, our takers, as well as non-takers, were all males ranging in age from 15 to 50 years, and including in rather representative proportions individuals derived from urban as well as rural areas, occupying various positions on the continuum of literacy-illiteracy. Secondly, three main tools were utilized for the collection of data: a standardized interviewing schedule with established re-take reliabilities for each single item (9); a number of objective psychological tests (Soueif 1971, 1975); and official registers kept at the Ministry of Interior. Thirdly, analysis of 7 samples of cannabis seized on the illicit market in various parts of the country was carried out at the Laboratory of the Biological Unit at the National Centre for Social and Criminological Research in Cairo. Average 9 THC estimation was found to be 3.04% by weight*.

Table 1.

Questions (numbered according to their order in the interviewing schedule)	Retake reliabilities over 7 — 15 days	
	Reliability (takers)	Reliability controls)
	N = 45	N = 45
130. Do you think that hashish takers have more criminal tendencies than non-takers? Yes No	88% agr.	0.61 phi
<hr/> If answer yes ask 131-135 <hr/>		
131. Do they actually commit more crimes than non-takers? Yes No	—	0.90 phi
132. Do you think that hashish takers- by and large - tend more than non- takers to : rob (), get violent (), bribe or get bribed (), commit forgeries (), deal in shady business (), rape (), murder ()?	94% agr.	82% agr.
133. When under drug effect do hashish takers tend more than usual to: rob (), get violent (), bribe or get bribed (), commit forgeries (), deal in shady business (), rape (), murder ()?	96% agr.	—
134. When hashish users are craving for the drug do they: rob (), get violent (), bribe or get bribed	93% agr.	

commit forgeries (), deal in
shady business (), rape ()
murder ()?

Item 136 should be administered to prison inmates
who were previously convicted for crimes other
than taking cannabis, and to ordinary convicts
who admitted to have been taking cannabis.

136. Did you commit many offenses — —
when you were under hashish
effect (), when you were craving
for hashish (), or neither ()?

Findings :

Opinions :

Six questions were administered to our subjects tapping their as to the relationship between cannabis and crime.

Table 1 presents the questions together with their estimates of reliability for both takers and non-takers.

Consistently more controls than takers viewed a close association between cannabis taking and crime. Thus 68.47% of the free controls vs. 21.48% of the free takers saw that cannabis users had more criminal tendencies than non-takers. The respective percentages among prison inmates were 61% and 6%. Among the free interviewees 93.44% of the controls vs. 91.8% of the takers who emphasized an association between drug taking and criminal tendencies stated that takers did commit crimes more frequently than non-takers. The corresponding proportions among prison inmates were 95.9% and 80.4%. As to specific crimes thought to be usually committed by cannabis takers all our interviewees gave prominence to one and the same collection of offences, viz, bribery, forgery, dealing in shady business and rape. Within the subgroup of free takers we could find fluctuation of opinion denoting that the group was convinced that when under the influence of the drug and when craving for it, takers would show more proneness to criminal behaviour. However such conviction was not revealed through the responses given by our prisoner takers.

The last question, as to whether subjects, who already had criminal record, used to commit offences when under drug effect, craving craving for the drug or neither craving nor high was ad-

* Thanks are due to Dr. Z. I. El Darawy and Z. M. Mobarak who conducted this piece of work expressly for the project herein reported.

ministered to 30* takers only. Eleven subjects said they did commit the offences when high, 6 when craving for the stuff and 13 when in neither state.

Since we had about one third (31.5%) of our users taking opium over and above cannabis, we gathered it would be advisable to break down the group and reanalyse the data along this axis. However no significant difference between opium takers and nontakers regarding the questions on cannabis and crime could be establishel.

To summarize: More controls than takers were of the opinion that takers had criminal tendencies and that they did commit offenses more than non-takers. Controls as well as takers underlined bribery, forgery, dealing in shady business and rape as the offences most frequently committed by cannabis users. The same profile of responses was given by prison inmates as well as non-priscner subjects. And within our group of users we found no significant differences between those whe took opium and those who did not.

Criminal behaviour :

We examined the actual criminal records of 553 takers incarcerated in three of our largest prisons (Turah, Quanater and Marg) and of 458 controls derived from the same prisons. To provide for the highest possible authenticity of information, we did not use the local files found in the prisons, but rather those kept at the Central Record Office at the Ministry of Interior. In comparing between takers and non-takers we took into account all criminal offences other than those having to do with narcotics (using and/or Pushing). 5.7% of hashish takers vs. 18.5% of controls were found to have had criminal records previous to their arrest. The discrepancy between the percentages was highly significant*

* It should be noted that about 5.7% only of our prisoner takers were found to have criminal records previous to their arrest.

* $t = 2.86$ (beyond. /1 using a two-tail test).

We also found that controls tended to exceed users regarding the average number of offenses committed by each of those subjects having criminal records; 5.3 vs. 4.5 offences respectively (4).

The conclusion to be drawn is that, within the prison population, we could not establish a significant association between criminal behaviour and cannabis taking. Indeed, if anything, we may talk about an inverse relationship.

Personality : . .

Three kinds of data are presented in this section; (a) data pertaining to what usually is considered to be generalized or stabilized traits of personality, (b) findings concerning situationally determined characteristics, and (c) facts relating to the interaction between the drug and personality.

a. On a dimension of 'docility - ascendancy' or 'hard-headedness', takers differed significantly from non-takers ($\chi^2 = 9.92$, 2 d.f.). Takers assessed themselves as less docile and more ascendant than non-takers. On sociability, users differed still from controls: 30.4% of the users stated that they usually preferred to spend their time on their own, 34% said that they would rather spend it with some company, and 35.6% claimed that it did not matter either way. Those were contrasted with the following percentages among controls: 48.3, 34.1 and 17.6 respectively. The discrepancy between users and controls is highly significant ($\chi^2 = 51.17$, 2 d.f.). Obviously, equal proportions of users and controls prefer to stay with some company. But the difference lies within the two other categories, with more controls than cannabis users choosing to be on their own, and fewer controls maintaining that it did not matter. New to infer from such information that cannabis takers were more sociable, or that non-takers were more withdrawn, does not do justice to the gestalt implied in the data presented. We would rather draw the conclusion that for non-users the psychological impact or weight of "the others" seems to be heavier than it is for users. On acquiescence, we did not find any appreciable differences between users and controls. And on negativism (or contrariness), users gave few answers that classified them as negativistic,

In brief, as to generalized traits of personality, users assess themselves as less docile and more ascendant than controls, and for them human company does carry much weight. However, they are less negativistic than controls.

b. Table 2 shows data about users and non-users regarding frequency of conflicts they get involved in within the context of everyday life situations.

Table 2: Frequency of conflicts encountered by cannabis users* and non-users in their daily life situations

	Subjects	Frequent	Sometimes	Rare	Never	N	Significance
With wives	Users	25	45	84	129	283	0.039
	Non-users	42	83	151	232	508	N.S.
With own children	Users	13	37	70	130	250	28.764
	Non-users	4	32	109	301	446	H.S.
With junior	Users	17	22	42	112	193	0.023
	Non-users	30	52	142	206	430	S.
With superiors	Users	8	23	41	113	205	20.110
	Non-users	47	56	187	274	564	H.S.
With friends and/or colleagues	Users	17	52	115	145	329	6.357
	Non-users	49	110	347	314	820	N.S.

* Those who took cannabis one time or less per day.

* Statistical significance for 3 d.f. N.S. = Not significant.

S. = Significant at or beyond 0.05

H.S. = Significant at or beyond 0.01

With respect to quarrels with wives, friends and/or colleagues, users did not differ much from non-users. Moreover, significantly fewer users than non-users were involved in conflicts with their superiors and their junior colleagues. Only in one area, viz. interaction with their own children, cannabis takers reported a higher frequency of discord. On the basis of such data, the conclusion can be drawn that takers tend to be less quarrelsome than controls.

Table 3 presents information concerning the outcome of comparison between the patterns of behaviour displayed by takers and non-takers under 'culturally stressful' conditions. By culturally.

Table 3: Patterns of behaviour displayed by users and non-users, when provoked to anger, under stressful social situations

Aggressor	Subjects	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	N	(6d.f.)
Father	Users	0	4	23	228	13	2	35	305	29.122
	Non-users	0	7	64	632	48	11	27	789	H.S.
Superiors	Users	4	12	52	78	8	0	52	206	61.601
	Non-users	3	9	62	396	53	0	82	611	H.S.
Friends and/or colleagues	Users	31	40	111	195	14	0	0	391	9.666
	Non-users	37	74	270	408	45	1	0	835	N.S.
Non-acquaintances	Users	32	56	81	200	12	0	0	381	10.280
	Non-users	81	96	185	417	60	0	0	830	N.S.

(1) Physical violence
(2) Verbal violence
(3) Cutting
(4) Let it pass
(5) Something else
(6) Cannot remember
(7) Never happened

Stressful conditions we mean situations capable of generating contradictory personal attitudes at a high level of intensity. Respect for parents and superiors, and tolerance towards personal friends, are strongly valued attitudes in the Egyptian society. When such persons become sources of frustration (provoking one's anger) an extremely stressful situation is then created. Inspection of table 3 shows no significant differences between users and non-users regarding reactions towards aggressive friends and/or colleagues and strangers. In the situation involving an irritating father, the biggest proportion of the disparity between takers and non-takers lies in the response category 'never happened'. More users (11.5%) than non-users (3.3%) gave such responses. With antagonistic superiors, most of the discrepancy between takers and non-takers can be accounted for by the category, 'let pass' followed by 'never happened'. More non-takers (64.8%) than takers (13.4%) said they never had to face such situations. The data seem to denote that users have their own ways of not provoking their fathers and superiors to aggressive behaviour. However, if such tactics failed, takers would react more aggressively than non-takers.

Among our means of inquiry was questioning interviewees as to how they expected themselves to react to situations loaded with various kinds and degrees of temptation. One such condition was designed to explore the subjects' moral values concerning work involvements. Interviewees were questioned as to what they would do if they were given the choice between doing a job thoroughly, at the expense of much time and effort, and just completing it at a modest level of thoroughness, since nobody would uncover the defects. Among our prison inmates more users (5.9%) than non-users (2%) admitted that they would choose the easy way, they would simply cheat. We posed another question to our subjects: Supposing you made a mistake which was put at someone else's door, would you own up, or let it pass? More takers (13.9%) than controls (8.1%) stated that they would let it pass. The difference is highly significant.

The same pattern of disparity between takers and non-takers was revealed among free interviewees. Indeed the level of significance reached by the difference within latter group was much

higher than it was within prison inmates. Thus 18.14% of takers vs. 2.61% of controls would rather cheat. And 22% users vs. 7.83% non-users would let their own mistake be put at someone else's door.

c. A number of questions were administered to users to permit a deep look into their mental state when deprived of cannabis. The differences, as reported by the subjects themselves, between their state of mind when under drug effect and when deprived of the drug are so big that calculating tests of statistical significance was rendered pedantic. Whereas 83.1% hold that they are in good humour when drugged, only 8.4% could keep humorous while deprived of the drug. 71.9% are docile when under hashish effect, but only 29.9% can keep such docility when under deprivation. On the other hand 8.6% remain impulsive and rash while under the influence, but 42.8% classify themselves as impulsive and rash while under the influence, but 42.8% classify themselves as impulsive when their drug seeking behaviour is frustrated. Negativism or contrariness goes up from 14.3% when drugged to 41.6% when under deprivation. And acquiescence goes down from 53.5% when under drug influence to 21.5% when under deprivation. Percentages reporting frequent conflicts with their wives, children, subordinates, colleagues, friends and superior increase sharply as users move from the state of being drugged to the state of being deprived of the drug. Under the former condition relevant percentages are: 4, 2.4, 4.3, 4.1, 3.2 and 2.1. Under deprivation respective percentages are: 47.6, 41.7, 48.3, ?, 45.5 and 37.6.

In summary, our chronic takers report a number of mood changes they undergo when deprived of the drug. They become ill-tempered, less docile, more impulsive, negativistic and quarrelsome.

Discussion

The data presented in this paper warrants a number of comments.

The opinion held by our controls to the effect that there is a close correlation between cannabis taking and crime does not agree with the facts revealed through the examination of the criminal records of our incarcerated subjects. On the contrary the viewpoint expressed by the takers was nearer to reality. We may, thus, consider the takers' point of view as informed opinion, whereas that maintained by the controls as part of a complex belief system, or 'ideology' the main service of which is to give meaning and strength to a ready adopted attitudes (12). Elsewhere we have shown other aspects of such ideology which reveal consistency and meaning fulness (13). For example controls were shown to believe that cannabis consumption was against Islamic strictures, but users believed that taking the drug did not constitute a religious offence. They, also, made it clear that it was because of such belief that they took to the habit with an easy conscience. Moreover, controls stated that in their opinion, cannabis would adversely affect the quality of performance on the job. But takers believed that the drug helped them to improve the quality of their output. Other examples could be cited showing that we are, here, dealing with two different, more or less integrated, 'ideologies', i.e. two groups of interrelated notions that were neither supported nor disconfirmed by the use of acknowledged scientific methodology. This poses a serious question to workers in the field of public mental health, especially those concerned with the task of working out educational plans for prevention (14). Would it be advisable for such planners to aim at correcting misinformed opinions, of the mentioned kind, among non-takers? And, in this case, how would such correction affect the shielding function of that ideology, if it has any? And what sort of non-takers should receive this correction? And, would it, then, be wise or even ethical to present this part of the truth out of context, or should the presentation include the whole truth and nothing but the truth? And, in this case, how should the whole truth be put in digestible form? Scores of relevant questions could be raised.

The data on the actual criminal behaviour of our prison inmates as revealed by their criminal records should be taken with a good deal of caution.

To be sure, significantly more controls than takers were found to have criminal records previous to their most recent arrest, and controls tended to exceed users with respect to the average number of offences committed by each of those who have had criminal records. A methodologically safe comment, however, would be that such finding holds within the prison population. To put it rather explicitly, what we actually found means that our convicted takers were less criminal than the convicted criminals.

Formulated this way such comment would not block the emergence of a number of important questions which urge for reliable answers. At least two relevant problems could be delineated here: One involves comparing convicted takers with free takers, and the other comparing free takers with free controls, as regards criminal behaviour. It may be suggestive, at this point, to consider the following relevant patterns of findings. On the one hand 6% of our incarcerated takers emphasized an association between cannabis taking and criminal behaviour. This percentage was found to be almost identical with the proportion of users found to have had a criminal record before last arrest (5.7%). On the other hand, among the free takers 21.48% underlined a correlation between cannabis taking and crime. Would that denote a higher incidence of crime (that goes unnoticed) among the non-prison users? It could be the case. A plausible argument, then, will be that it is one and the same factor or multiplex of factors which sheltered this group of users from being convicted for drug offence as well as for criminal behaviour. But another way of interpreting the same piece of information is that it could, again, be part of an ideology adopted by free takers and acting as a 'buffer mechanism' to help in risk calculating, viz. in remaining reasonable about handling their own drug behaviour. An important fact which supports this interpretation is that the majority of our non-prison users took the drug at moderate frequency (less than once a day), whereas most of the convicted users tended towards heavy taking (about two thirds of the group took the drug at an average of twice

daily). We have recently shown that, although cannabis consumers, as a group, differ significantly from non-takers on a number of meaningful parameters heavy takers form a well differentiated subgroup which differs reliably still from moderate takers on some of those dimensions (18).

Our findings as to personality characteristics (stabilized traits as well as characteristics changing through specified situations and for interaction with the drug) provide a dimensional framework which can impose structure on, and introduce refinement into our area of concern. For one thing, criminal behaviour can be conceptualized as a continuum. For another thing, criminal behaviour can, still, be viewed as a resultant emerging at the intersection of a number of propensities represented by continua of various quantities. For a third merit, within such framework, it would be readily justified to introduce the concept of 'threshold'. We can talk about groups of people whose 'threshold' for committing criminal acts is low and others whose threshold is rather high with all kinds of others occupying various positions in between. We can also, talk about variables that would change the threshold in one and the same person, temporarily or, sometimes, irreversibly. Indeed such concept can give rich substantive content to the idea of 'vulnerability', enabling it to have an heuristic value for future research as well as action in the areas of measuring legal responsibility and working out plans for prevention. Of interest here is the constellation of characteristics reliably self-reported by takers describing how they change when they suffer from drug deprivation: they become ill-tempered, hard-headed, impulsive, negativistic and rather quarrelsome. These findings invite three main comments: (a) They are congruent with what was recently reported by Benowitz and Jones (2), Feinberg and associates (5) and Jones and Benowitz (6). Those authors found that, "When volunteers were given 30 mg doses of the THC orally for 10 - 20 days, sudden cessation of the drug was associated with the appearance of irritability, restlessness, decreased appetite, marked deep disturbance (including EEG alterations) sweating, salivation, tremor, weight loss,, nausea and vomiting; diarrhea and in general, a clinical picture similar to that following chronic administration at moderate doses of many sedative-hypnotic drugs" (7). (b)

Our findings are, also, in line with a number of results reported on withdrawal phenomena in animals. "The best studied is rebound in the integrated electrocardiogram of the rat, an effect reaching its maximum 2-6 days after cessation of the drug.... In addition, a performance decrement..... has been noted in chimpanzees on (differential reinforcement of low rates schedules) or delayed matching schedules.... (And) Kaymakcalan and Deneau had (also) described abstinence phenomena in monkeys...." (9). (C) It should be recalled that the behavioural changes mentioned with respect to our subjects are super imposed on a personality make-up characterized by defective sociability, and a weak moral sense that would permit cheating and throwing one's own misdeeds onto others. Under such conditions, the 'passage on acte' from the socially controlled or acceptable to the socially uncontrolled or the antisocial behaviour seems to become increasingly facilitated. Worthy of comment, also is the fact that users have their own ways of not provoking their seniors to aggression but, that if such methods failed, they would react in a more aggressive way than non-takers would. This finding is in harmony with results recently reported on animal experiments. Those results have been summarized by the 5th Report on Marijuana and Health as follows: Cannabinoids tend to suppress aggressiveness in non-stressed animals, but increase stress-induced aggression (7, p. 54). Our findings are, also, in line with the results reported by Neto and Carvalho (8). Relevant here is the fact that those authors in selecting their experimental animals and designing their project they took into account the animals' level of neuroticism or emotionality as measured by the defecation score. They reported that, 'rates with a high index of defecation (viz. with something like built-in stress) appeared to be more susceptible to the cannabis elicited aggressive behaviour than the animals with a low index of defecation' (8). In other words cannabis induces aggression in neurotic or emotional rates, which is equal to saying these under stress.

In conclusion the relationship between cannabis consumption and crime seems to be very complex, whether we were to consider more association, cause-effect relationship or even opinion about either.. The literature is replete with conflicting statements. In

the thirties and forties the prevailing tone was emphasizing a causal connection between cannabis use and committing crimes characterized by violence. In the late sixties and early seventies the prevailing tone marks a swinging of the pendulum to the other extreme. Cannabis has been and is still being portrayed as a benign substance which enhances peace-seeking behaviour. In all fairness to the reality of our knowledge we do not yet have the width nor the depth of information which should enable us to give a valid answer to such a complex question. For the required answer should take into account acute as well as chronic reactions to cannabis, not only to Δ^9 -THC, at various doses, via different routes, in different hosts within the context of different sets and settings. Since this basic formula still has quite a number of unknowns the implementation of an urge for further investigation combined with an openminded attitude helping to absorb unforeseen discoveries should be taken as our immediate responsibility. In an earnest but premature attempt to answer the question some research workers were implicitly influenced by a prototype, seemingly, derived from the literature on psychostimulants and on hallucinogenics.

Paradoxically enough, this is true for both the defenders and the accusers of the drug. Aggressive behaviour, bizarre violence, capricious assaultiveness, and reaction to frightening delusions are but some components of the prototype. The accusers confirm it, and the defenders negate it. But even investigators concentrating on psychostimulants and hallucinogenic substances are becoming more and more aware of how complex the study of the relationship between their drugs of concern and crime is. Allen and colleagues, after reviewing part of the relevant literature, pointing out a number of contradictory findings in animals and humans, state the following: "Stimulants appear to have a multidetermined relationship to aggression.

The significant factors appear to be species differences, dose, duration of drug use, environment and individual differences, particularly in respect to predrug disposition toward aggression.... Similar findings have been reported for aggressive responses to drug-induced delusions with LSD. "(1). The same authors maintain

that, "One of the major limitations in the studies of psychostimulant effects on human aggression has been the failure to utilize an adequate laboratory measure of "aggressivity" for drug evaluation. Such a measure should permit repeated within subject testing in order to demonstrate expected individual differences in the drug response" (1). Those and similar other, not yet solved, queries make themselves visible through the literature on stimulants and hallucinogenics. It should, however be noted that large scale interest in conducting sophisticated research in those substances dates quite a few years back before cannabis and THC became a focus of concern. Furtherance of research efforts seems, therefore, to be still needed, quantity and quality-wise, for all sorts of psychoactive substances, including cannabis. But what is more urgently needed, and what should be diffused in some plan for furtherance of research, is to promote our ability to learn from what goes on in the areas of investigation next door to ours.

It should, also, be kept in mind that criminal behaviour is a strictly human phenomenon, and that it is not to be equated to violence or aggression. And though in some ancient civilizations the concept of a 'crime to be committed by an animal' was feasible, this seems to be no more the case. The implication is that no animal model can provide a satisfactory answer in this area of research. This is not to say that animal investigations in this are useless. What is really meant is that they cannot replace research on humans, because some variables which are strictly human will not have the chance to be represented in animal experiments. But this methodological objection will always leave the door open for animal studies to generate valuable notions.

The objection is raised against direct extrapolation; this is neither possible nor permissible. Other methods more suited to humans should be given the lead.

The individual case study approach could be recommended, provided some reliable method of data collection and data analysis is utilized to allow accumulation of meaningful and comparable observations.

The epidemiological approach, prospective, jussi prospective or retrospective, seems best suited to the task. This is particularly so if it is carried out within the framework of a transcultural design of research. Such design, if carried out with the necessary precautions for meaningful questioning, adequate sampling, standardised data collection, and valid assessment, should be able to answer the many unknowns in our basic formula.

ABSTRACT

Three sets of findings, pertaining to the relationship between chronic cannabis taking and crime, are reported: opinions concerning such relationship, incidence of recorded offences by takers and controls, and personality characteristics thought to be facilitating criminal behaviour. The findings were obtained as part of a comprehensive project for the study of chronic cannabis consumption in Egypt, concentrating on 850 takers and 839 controls who were all prison inmates; and 204 users and 115 controls who were all ordinary free citizens.

A number of standardized questions with established reliabilities were administered to the subjects. More controls than takers expressed the opinion that takers had criminal tendencies and that they actually committed offenses more than non-takers. Controls as well as takers underlined bribery, forgery, dealing in shady business and rape as the offenses most frequently committed by users. The same profile of responses was given by prison inmates as well as non-prisoner subjects. And within users we found no significant differences between those who look opium over and above cannabis and those who did not. Among 553 takers and 458 controls, all prison inmates, significantly more controls than takers, were found to have criminal records previous to their arrest.

As to non-situationally determined traits of personality, users assessed themselves as less docile and more acendant than controls, and for them human company does not carry much weight. As to situationally determined characteristics cannabis takers tended to be less quarrelsome than non-takers. In culturally stressful situations (generating intensely contradictory attitudes) users have their own ways of not provoking their fathers and superiors to aggressive behaviour, but if such tactics failed, takers would react, then, more aggressively than controls. When faced with situations loaded with temptation for cheating or for evading responsibility takers would behave in a morally unsound way compared with controls. When deprived of the drug users were found to undergo mood modifications that would make them ill-tempered, less docile, more impulsive, negativistic and quarrelsome. The implications for crime-preneness of such modifications and of all other findings were discussed.

References

1. Allen, R.P., Safer, D. & Covi, L. Effects of psychostimulants on aggression, **J. Nerv. Ment. Dis.**, 1975, 138 - 145.
2. Benowitz, N. L. & Jones, R. T. Cardiovascular effects of prolonged delta-9-tetrahydrocannabinol ingestion, **Clin. Pharm. Therap.**, 1975, 18, 187 - 297.
3. Committee for the Investigation of Hashish consumption in Egypt, **Hashish consumption in Egypt: research in progress: Report I: The interviewing schedule; construction, reliability and validity.** Cairo: Publications of the National Centre for Social and Criminological Research, 1960 (in Arabic).
4. Committee for the Investigation of Hashish Consumption in Egypt? **Hashish consumption in Egypt: research in progress: Report II: Hashish users in Cairo City: A pilot study,** Cairo; Publications of the National Centre for Social and Criminological Research, 1964 (in Arabic).
5. Feinberg, I., Jones, R., Walker, J.M., Covness, C. and March, J. Effects of high dosage delta-9-tetrahydrocannabinol on sleep patterns in man, **Clin. Pharm. Therap.**, 1975, 17/4, 458-464.
6. Jones, R. & Benowitz, N. The 30-day trip - Clinical studies of cannabis tolerance and dependence, **Pharmacology of marijuana**, S. Szara and N. Braude eds., New York: Raven Pr. (in Press).
7. Marijuana and health. 5th Annual Report to U.S. Congress, 1975. National Institute On Drug Abuse, Rockville, Maryland.
8. Neta, J. P. & Carvalho, F.v. The effects of chronic cannabis treatment on the aggressive behaviour and brain 5-Hydroxytryptamine levels of rats with different temperaments, **Psychopharmacologia** (Berlin), 1973, 382 - 392.
9. Paton, W.D.M. Pharmacology of marijuana, **Annual Review of Pharmacology**, 1975, 5, 191 - 220.

10. Soueif, M.I. Hashish consumption in Egypt, with special reference to psychosocial problems, **Bull, Narcotics**, 1967, 19, 1-12.
11. The use of cannabis in Egypt: A behavioural study, **Bull, Narcotics**, 1971, 23, 17 - 28.
12. The social psychology of cannabis consumption: myths, mystery and fact, **Bull, Narcotics**, 1972, 24, 1 - 10.
13. Cannabis ideology: A study of opinions and beliefs centering around cannabis consumption, **Bull, Narcotics**, 1973, 24, 33 - 38.
14. Some issues of major importance for prevention of drug dependence, **National Rev. Soc. Sciences (Cairo)**, 1974, 11, 39-61.
15. Chronic cannabis users: Further analysis of objective test results, **Bull, Narcotics**, 1975, 27, 1 - 26.
16. Chronic cannabis takers: Some temperamental characteristics, **Drug and Alcohol Dependence**, 1975/1976 1, 125 - 154.
17. Some determinants of psychological deficits associated with chronic cannabis consumption, **Bull, Narcotics**, 1976, 28, 25-42.
18. Heavy cannabis takers: vs. moderates: a comparative study of personality characteristics, **New York Academy of Sciences Bulletin (in Pres)**.

lequel il vit et de penser qu'il se renferme dans une tour d'ivoire. Il fait partie de l'univers dans lequel se déroule son existence, même s'il plane au dessus de ce dernier, dans son désir de remédier à ses déficiences ou de répondre à ses besoins

Tel fut Osman Amin dans son Jowaniya "Intériorisme", cette doctrine qu'il prêcha. Lui-même fut en pratique un "intérioriste" dans sa conduite, vivant la plupart du temps avec ses pensées, parfaitement heureux dans sa bibliothèque qui était son refuge, comme s'il avait demandé aux siens de ne pas le déranger dans ce lieu bien aimé. L'intériorisme est la force réelle dans le monde, c'est la force de l'esprit. La maîtrise ne consiste pas, pour nous, à dominer ce qui nous entoure: la véritable maîtrise consiste à nous dominer nous-mêmes. Et la crise dont souffre aujourd'hui l'humanité ne provenait à ses yeux que d'un manque d'harmonie entre l'âme et le corps, entre le coeur et l'intelligence. La vie humaine vertueuse est celle pour qui l'intérieur et l'extérieur, l'éternel et l'instant, l'absent et le présent font bon ménage. L'intériorisme n'exige pas de l'homme qu'il transforme la matière en esprit, il lui demande seulement de s'élever au dessus des motifs matériels et de dominer ses passions sensibles. L'intériorisme ainsi conçu est le synonyme de la liberté car il est en vérité la conscience qui accompagne la compréhension et l'homme ne trouve la liberté qu'en lui-même. C'est elle qui lui permet le jugement, le choix en toute intégrité. Il est en son pouvoir d'accepter ou de refuser, ou bien de s'abstenir de juger.

Quant à laisser au corps la bride sur le cou, l'abus des sens, l'abondance des biens, l'étendue de la réputation, tout cela n'est que liberté factice. Nous ne pensons pas que personne conteste Osman Amin lorsqu'il dit que l'humanité se plaint aujourd'hui de misère insigne dans sa vie spirituelle, comme de l'un de plus grands maux qu'elle éprouve: peut-être même est-ce la source de beaucoup des autres misères.

Tel fut Osman Amin dans quelques points de sa vie. Il y en aurait d'autres que les amoureux et les chercheurs de la vérité ne vont pas oublier. Et s'il nous a quittés par son corps, son esprit plane au dessus de nous sans arrêt. Ce qu'il nous a laissé demeurera éternellement auprès des chercheurs et des étudiants.

Ibrahim Madkour

Osman Amin fut avant tout philosophe et historien de la philosophie, ancienne, moderne et contemporaine. Il suffira de mentionner sa "Philosophie Stoïcienne". Il s'y était intéressé dès le temps de ses études en Sorbonne et avait visité dans ce but les grandes bibliothèques de Paris, la Bibliothèque Nationale, celle de la Sorbonne, et la Bibliothèque Sainte Geneviève. Il y consacra beaucoup de temps s'étendant sur l'étude des éléments essentiels du Stoïcisme. Il suivit les traces profondes laissées par l'oeuvre et l'influence de ces philosophes sur les écoles et les croyances humaines pendant des siècles. La première édition sortit en 1944, acquisition importante pour la bibliothèque arabe jusqu'alors bien faible en ces domaines. La preuve la meilleure en est dans les rééditions successives en 1944 et 1971. Et si l'on compare ce livre aux études sérieuses concernant le stoïcisme que on a paru durant le dernier demi siècle, dans les grandes langues occidentales, il vaut d'être signalé.

La philosophie moderne fut son champ de recherche et le domaine de sa spécialisation dès ses débuts. Il y demeura fidèle durant quarante ans et plus. Il présenta beaucoup de ses épigones, s'attachant spécialement aux deux grands noms de Descartes et de Kant. Osman Amin fut cartésien dans sa logique et sa méthode, dans son jugement et dans ses appréciations, son rationalisme et son idéalisme. Il nous donna en 1942 son "Descartes" qui fut chaleureusement reçu par les critiques et les lecteurs, à tel point que la première édition en fut épuisée après quelques mois. Une seconde édition revue et corrigée parut en 1945. Et cela se répéta si bien que nous en sommes actuellement à la sixième avec corrections et éclaircissements. Le livre est vraiment une étude minutieuse de la vie de Descartes, sa méthode, sa philosophie, son influence. Il y a trente ans, l'ouvrage fut proposé pour l'un des plus hauts prix qui malheureusement ne lui fut pas décerné. L'estime des lecteurs et des chercheurs lui suffisait. Parmi les points les plus saillants sur lesquels il se soit arrêté figure les liens entre Descartes et son époque ainsi que les problèmes d'alors. Il exposa comment c'étaient justement ces problèmes précis qui conduisent Descartes à une révolution philosophique qui le fit considérer comme le père réel de la philosophie moderne.

Ce serait une erreur que d'isoler le philosophe du monde dans

l'édition le contraignirent à recommencer l'impression pour que le public ait devant lui un texte bien présenté. Cette traduction offre aux lecteurs arabes un des trésors des études philosophiques.

La traduction n'est pas plus aisée que les éditions critiques de textes dans lesquelles Osman Amin acquit très tôt une grande compétence. Il publia ainsi deux textes importants de philosophie arabe: "Ihsà' al-'Olum" d'al-Farabi et Ma B'ad al-Tabi'a d'Averroès. Il a fait sortir al-Ihsà' en hâte, pour la première fois en 1931 avant son voyage en France, répondant encore une fois au désir de son maître Mostafa 'Abd al-Raziq. Puis il s'y remit en 1948 après avoir rassemblé la plupart des instruments nécessaires et les études comparées: manuscrits arabes et traduction latine. Et il a fait sortir cette fois-là un travail plus achevé et plus complet. Il le dota d'une longue préface dans laquelle il expose le but du livre, son importance, son influence sur la pensée médiévale, moderne et contemporaine, sans oublier de faire connaître al-Farabi et ses idées les plus importantes. Sa méthode d'édition critique était précise, complète, s'appuyant sur six manuscrits de base dont il tira le maximum. En 1968 parut une troisième édition sans modifications notables. Son texte fait autorité. Ma B'ad al-Tabi'a la Métaphysique d'Averroès ne lui demanda pas autant d'efforts qu'al-Ihsa'. Et cependant il fournissait par là même une aide sensible aux étudiants et aux chercheurs toujours en quête de nombreux ouvrages de base en arabe composés par le grand philosophe andalou.

Tout ce que nous venons de voir sera le meilleur témoignage de la précision d'Osman Amin, de son originalité dans la recherche et l'étude. Il réunit la méthode historique et la méthode comparative. Il ramassera les références et les sources dans sa composition et son édition. Il les étudie avec un oeil ferme et certain avec précision et compréhension. Il met en parallèle les opinions divergentes en les vérifiant, il compare les textes pour choisir le plus exact. En tout cela il garde son jugement propre, sans se hâter de publier, conservant chez lui son manuscrit pendant des années. Cependant il a pu nous fournir une bonne fortune. Malgré ses vastes lectures, au moment de la rédaction, il tire ce qu'il écrit de son propre fonds. Chacune de ses oeuvres porte sa marque bien à lui et exprime sa personnalité.

Osman Amin fut un chercheur précis et profond. Ses objectifs furent multiples et ses buts variés, composa, traduisit, commenta, prépara des éditions critiques. Il est loisible à qui le désire de le lire en arabe, en français ou en anglais. Il eut de nombreux lecteurs, familiers de ses explications, admirant la clarté de ses idées goûtant la beauté de son rythme et de sa composition. Ils suivaient régulièrement sa production. Que de fois la première édition d'une de ses oeuvres s'épuisa-t-elle rapidement; suivie par bien d'autres éditions revues et corrigées! Il est l'auteur d'ouvrages de science et de philosophie, des lettres et de linguistique. Nous allons nous arrêter surtout à Osman Amin le philosophe.

Il traduisit des livres: grands et petits en premier lieu les "Méditations" de Descartes et la "Philosophie de Kant" d'Emile Boutroux. Le premier est un ouvrage de base dont la bibliothèque arabe avait le plus impérieux besoin. Il s'attela à cette traduction sur le désir de son maître Mostafa 'Abdal-Raziq, y passa de longues années, recourant au texte original latin, à la plus ancienne traduction française de ce texte et à certaines traductions anglaises récentes. Une traduction exacte et fidèle ne lui suffisait pas: il y ajouta un commentaire et des divisions, procurant clarté et lumière. Les Méditations sont ainsi devenues l'un des textes classiques de référence en arabe au même titre qu'elles le sont dans les grandes langues européennes.

Le second livre est une étude attentive de la philosophie de Kant sous ses deux aspects, philosophique et moral. Il consiste en une série de leçons données par Emile Boutroux à ses étudiants de la dernière décennie du siècle dernier. Il ne fut publié qu'en 1926, cinq ans après la mort de l'auteur, avec une préface d'Etienne Gilson, le maître le plus éminent parmi les historiens de la philosophie médiévale, à l'heure actuelle. Boutroux était un philosophe de race, un historien soucieux de précision. Il exposa la philosophie de Kant avec probité, rejetant toutes les interprétations tendancieuses que l'on avait pu en donner. Peut-être cet ouvrage est-il l'un des plus vrais qui aient été écrits en français sur la philosophie de Kant, et même la maîtrise de Boutroux l'habilitait à prendre une position personnelle. Osman Amin donna tous ses soins à cette traduction pendant longtemps. Les difficultés qu'il rencontra dans

qui habitaient à l'étranger? Cependant de ses proches, seule sa soeur est restée à côté de lui et était son unique soutien. Je ne l'ai jamais ni entendu se plaindre ni l'ai vu pleurer, mais il supportait son destin avec patience et fermé d'âme.

Il a été encore sincère dans ses études durant sa jeunesse. Ces études étaient larges et nombreuses, il y a puisé tant qu'il a pu et en a emporté de larges provisions. Il fut très proche de son maître Mostafa Abdel-Raziq qui l'introduisit dans le domaine de la culture muoulmane ancienne et moderne et l'attacha à Mohammad Abdoh par des liens solides. Ensuite il est parti pour la France en mission scolaire qui devait durer longtemps, unissant la culture orientale et la culture occidentale alors que s'établissent ses relations avec les maîtres de la Philosophie en Sorbonne, tels Lalande et Bréhier, dont il retint surtout la méthode de travail et son objet.

J'en fus le témoin car je vécus avec lui à Paris environ trois ans. Je ne l'ai jamais vu que penché sur un sujet qu'il analysait traitait de façon critique, ou bien fouillant les bibliothèques publiques à la recherche d'une référence qui lui manquait. Il est revenu de sa mission à Paris avec un riche et abondant bagage dans les domaines de l'art, de la littérature, de la science et de la philosophie. Il s'est ensuite efforcé, autant qu'il a été en son pouvoir, de l'enrichir encore et de l'acoroître continuellement.

A peine rentré dans sa patrie, il se lira à l'enseignement à la Faculté des lettres de l'Université du Caire. De là il rayonne sur d'autres facultés et université en Orient et en Occident. C'est là enfin qu'il exerça sa charge de Maître sincère. Il donna, et avec abondance il donna de lui-même et de son temps, de ses conseils, et de ses directives, de sa science et de sa conduite, de ses critiques et de son jugement.. Il enseigna, assura des conférences, écrivit, composa, dirigea des travaux de thèses de magistère et de doctorat.

J'ai collaboré avec lui dans plusieurs soutenances de ces thèses. Que sa société était aimable; Ses conversations étaient intéressantes et pleines d'observations attirantes et d'objections aux quelles on ne pouvait plus répondre. Il fut ainsi le maître de générations qui lui sont reconnaissants.

Avant - propos

Il y a quelques années, nous avons lancé un appel en vue de rassembler les études que contient ce volume; un bon nombre de chercheurs avaient répondu favorablement. Nous espérions que l'entreprise s'achèverait à temps, impression comprise, pour que l'ouvrage parfaitement au point, soit offert en hommage à celui pour lequel il avait été composé, en l'honneur de ses soixante dix ans. Malheureusement le temps nous a pris de court et le destin inexorable de notre regretté confrère a été plus rapide que nous. Celui-ci nous a quittés rappelé par Dieu, avant d'avoir vu ces *Mélanges*. Il ne nous restait plus qu'à les offrir à sa noble mémoire comme si le destin avait voulu que ce livre fût une commémoration, au sens le plus précis du terme, rappel sincère d'un frère généreux, d'un chercheur remarquable, d'un grand philosophe.

Il m'a été donné de fréquenter Osman Anin durant quarante ans et plus. J'ai trouvé en lui un frère véridique qui ne se dupait pas lui-même ni ne dupait les autres. Il était véridique dans son parler, ne craignant le blâme de personne, lorsqu'il était dans la vérité, sans rien cacher, ni disputer. Il se refusait à toute flatterie ou flagornerie, préférant rester à distance des gens influents et puissants, alors qu'il aurait été à même d'obtenir d'eux ce qu'il voulait. Peut-être, son attachement à la vérité lui a-t-il causé quelques ennuis. Mais il était toujours heureux dans son propre intérieur, d'être sincère.

Il était également sincère dans toutes ses actions. Pendant son enfance, il s'est donné sérieusement à ses études et il a bien réussi malgré des circonstances dures auxquelles il avait dû faire front, forcé d'étudier le matin, tandis que le soir il gagnait sa vie et celle de plusieurs des siens, prendre soin de sa famille, en effet, fut pour lui le plus sacré des devoirs.

N'allait-il pas plus tard, malgré son âge, travailler dans un pays arabe afin de pourvoir aux frais d'éducation de ses enfants

Philosophie Moderne

1 — Substantialité de L'âme humaine

Dr. M. Zidan 243

2 — Pensées de Kant en Pedagogie

Dr. M. Fathy al Shineity 275

Pensée Contemporaine

1 — La phénomonologie a-t-elle fourni du nouveau aux sciences humaines?

Dr. Salah Qansoh 293

2 — Conseption de L'Art chez Heidegger

M. Mogahid 309

3 — Conception du Temps chez MacTaggart

Dr. Azmi Islam 325

4 — Le projet anthropologique de Sartre

Dr. Imam abd el-Fattah 355

5 — Psychologie du dialougue interieur

Dr. Masri abd al-Hamid Hanoura 387

6 — De La conscience individuelle à la conscience sociale

Dr. Hasan Hanafi 411

7 — Drugs and Crimes

Dr. Souef et al 467

Table de Matieres

	Page
Préface	
Dr. Ibrahim Madkour	1
Pensée Grecque	
1 — Action et spéculation chez les grecs	
Dr. Amira Mater	9
2 — La physique des stoïciens	
M. Mustafa Labib	35
Pensées Islamique	
1 — Preuves de l'existence de Dieu chez les penseurs Musulmans	
Dr. Atif al-Iraqi	71
2 — Rapport entre La Philosophie et le pédagogie chez les Mu'tazilites	
Dr. Said Ismail Ali	93
3 — Philosophie Arabo-Musulmane et philosophie européenne d'aujourd'hui	
Louis Gardet	129
4 — Symbolisme de "Basmala" chez les Sofis	
Dr. Osman Yhya	143
Renaissance	
1 — Leonardo et Les Philosophes	
Dr. Abd al Ghaffar Mikkawi	209

Etudes.
Offertes A'L'Ame D'Osman Amine

Dirigées et préfacées
par
Dr Ibrahim Madkour

1979
| | |

•
رقم الايداع بدار الكتب المصرية

١٩٧٩ / ٤٦٢٥ م

الترقيم الحولى

٧ - ١٢ - ٧٣٢٢ - ٩٧٧

، مطبعة دار نشر الثقافة